Dr. K. Krogh-Tonning.

Den christelige Dogmatik.

III.

Den

Christelige Dogmatik.

Fremstillet

af

Dr. K. Krogh-Tonning.

III.

Ophævelsen af Menneskets Livssamfund med Gud.

Christiania.
Forlagt af P. T. Mallings Boghandel
(G. Kr. Johs. Parmann).
1889.

Det Mallingske Bogtrykkeri.

Forord.

Der er flere Grunde, hvorfor det ikke gaar hurtigt med Udarbejdelsen af min Dogmatik for Trykken, uagtet Verket hviler paa saa mange Aars Forstudier.

Først og fremst maa her nævnes en Embedsgjerning, der ikke levner meget Otium til literære Sysler.

Dernæst: Systemet er formet efter en Plan, som, saa vidt jeg ved, ikke før er bleven forsøgt. Som det vil erindres fra de foregaaende Bind, er jo nemlig Begrebet om Christendom som Menneskets Samfund med Gud gjort gjældende som det Centraliserende paa den Maade, at hver Hoveddel faar et Afsnit om Gud, et om Mennesket og et om Samfundet. Dette Princip medfører Nødvendigheden af en Anordning og en Belysning af Enkelthederne, som kræver meget Arbejde. Men endnu langt mere Arbejde kræver et andet Element i Planen: Eftervisningen af Dogmernes positive og negative Forhold til de rent naturlige Forudsætninger i den umiddelbare Bevidsthed, saaledes som denne kommer tilsyne i Hedenskabets Myther, Philosophi, Digtning og Kunst. Her bliver jo nemlig ikke Tale om en blot lejlighedsvis Benyttelse af, hvad der i omfattende Betydning kan kaldes religionshistorisk Forskning,

men om et integrerende Element, der gjør sig gjældende i det hele System.

Endelig er der et Punkt, som særlig har forsinket Udgivelsen af nærværende Bind: *Læren om den frie Vilje*. Det er efterhaanden blevet min Overbevisning, at den gjængse Opfatning af Reformationen og dens kirkelige Forudsætninger med Hensyn til dette Lærepunkt saa vel som til dets confessionelle Stilling i Nutiden er *urigtig*. Vistnok er det ikke selve den dogmatiske Opfatning, som her har voldt Vanskeligheder. Jeg holder den gjældende lutherske Lærefremstilling for rigtig. Men det er den courante *dogmehistoriske* Opfatning, som jeg saa langt fra har fundet bekræftet ved Studium af Kilderne, at dette Studium meget mere har nødet mig til at forlade den. Men man bryder jo ikke med en gammel, hævdet historisk Anskuelse uden efter omhyggelig og indgaaende Prøvelse af de originale Actstykker. Dertil var der desuden dobbelt Opfordring ved den historiske Behandling af et Lærepunkt, der i sig selv er af saa stor Betydning. Endelig er jeg kommen saa vidt, at jeg vover at fremlægge Undersøgelsernes Resultat.

Christiania i Adventen 1889.

Forfatteren.

Indhold.

Side.

Første Afdeling. Om Mennesket.

Cap. I. Syndens Væsen 1
Cap. II. Syndens Hovedformer 50
Cap. III. Syndens Oprindelse 81

Anden Afdeling. Om Gud.

Cap. I. Guds Vrede 134
Cap. II. Skyld 152
Cap. III. Straf 177

Tredie Afdeling. Om Samfundet.

Cap. I. Syndens Følge 201
Cap. II. Døden 217
Excurs til Læren om den frie Vilje . 278
Cap. III. Arvesynd 363

Første Afdeling.

Om Menneſket.

Capitel I.

Syndens Væſen.

§ 18.

Vort fundamentale Begreb om Chriſtendom ſom Menneſkets Samfund med Gud indeholder ikke, at dette Samfund er det oprindelige, ſom ſattes umiddelbart med Menneſkets Tilværelſe, og ſom hidtil har været Gjenſtanden for vor Betragtning, men at det er et ved Chriſtum gjenoprettet Samfund med Gud, der forudſætter, at det oprindelige er ophævet ved Synden.

Derſom det Gode er det, der lader ſig fatte ſom Idé, og ſom ſtemmer overens med Normen for ſin Tilværelſe, ſaa maa det Onde være det Abnorme, Skabningens Uoverensſtemmelſe med ſin Idé, hvorved den kommer til at forfejle Beſtemmelſen for ſin Tilværelſe.

Tænkes en abſolut Vilje ſom det Normerende og

det Onde som den personlige Skabnings Brudd med sin Norm, da betegne vi det Onde som Synd.

Men dette er endnu kun en formal Bestemmelse af Syndens Væsen. Efter sit Indhold maa den betegnes som det Modsatte af det, vi have erkjendt som vort Væsens oprindelige Herlighed, som en Egoismus, der i sig indeholder Negationen af det Kjærlighedssamfund med Gud, hvortil vi vare bestemte.

I Modsigelse med Kjærligheden giver Egoismen sig tilkjende paa den ene Side som en falsk Selvhævdelse over for Gud eller Hovmod, paa den anden Side som en falsk Selvhengivelse til Skabningen eller Sanselighed.

1.

Et nyt Begreb møder os, i det Øjeblik vi gaa over fra at betragte den skabte Tilværelse, saadan som den maa tænkes udgaaen af Guds Haand, nemlig „saare god", til at betragte den, saadan som den erfaringsmæssigen er Gjenstand for vor Jagttagelse: Begrebet om det Onde. Vi kjende erfaringsmæssigen ikke Verden som „saare god", men som „liggende i det Onde". Og i den begrebsmæssige Udvikling fører der ingen Bro og ingen lige Vej over fra den ene Tilstand til den anden. Vi komme ikke ad den logiske Slutnings Vej fra Begrebet om den oprindelige Generation til Begrebet om Degenerationen. Vi kunne kun erfare det Onde som en Kjendsgjerning, der er sat imod den oprindelige Skabnings Bestemmelse og i Strid med dens Væsen.

For at betegne det Ondes Væsen maa vi søge et

Udgangspunkt i en Bestemmelse af det Godes Væsen. Der spørges derfor, om der gives en øverste Grundsætning, som med objectiv Gyldighed bestemmer det Godes Væsen. I denne Henseende tro vi at udtale en almengyldig Sætning, naar vi betegne det Gode som det Ideale d: hvad der lader sig fatte som Ide, eller som Udtryk for en Ide, hvad der altsaa i sin Virkelighed stemmer med sin Norm og saaledes opfylder sin Bestemmelse. Sproget selv giver os denne Maalestok ihænde. Det viser os, at det er et begrændset Antal Phænomener, som gaa ind under det Idealets Kategori, for saa vidt som der gives Phænomener, der ikke kunne fattes som ideelle. Sproget tilsteder os ikke at tale om Mordets, Tyveriets, Hykleriets Ide. De lade sig ikke satte som Ide, og Sproget betegner dem som onde. Aandelige og legemlige Sygdomme ere Onder, forsaavidt som de forhindre Aand og Legeme fra at virkeliggjøre sin Ide og saaledes opfylde sin Bestemmelse. De kunne ikke fattes som det Ideale eller Normale. Ondt bliver saaledes det, der ikke kan fattes som Ide, positivt udtrykt det, der er i Strid med Ideen og modvirker dens Virkeliggjørelse. Forlanges der, at vi skulle bevise vor Ret til at føre det Godes Begreb tilbage til Ideen for derfra gjennem Modsætningen at bestemme det Ondes Begreb, da kunne vi kun beraabe os paa, at det Ideale er det Selvgyldige. Er det Gode det, der kan fattes som Ide eller som Udtryk for Ideen, da er følgelig det Gode selvgyldigt. En mere oprindelig ethisk Maalestok for Phænomenerne gives ikke. Det Onde bliver altsaa det, der i sig selv ingen Gyldighed har, det Ugyldige eller det, der ikke skal være. Denne

Maalestoks Objectivitet modbevises ikke ved den Bemerkning, at der blandt Menneskene dog paa saa mange Punkter er Uvished og stridende Meninger om, hvad der er godt og ondt. Thi Erkjendelsen er til en vis Grad paavirkelig af Viljen. Og det er en Kjendsgjerning, at jo mindre vi lade vor Dom om Phænomenerne paavirke af en i Vilkaarlighed selvbestemt Vilje, desto større bliver Enigheden om Grændsen mellem Godt og Ondt. At vi ikke altid skjelne Grændsen med Tydelighed er intet Bevis for, at der ingen objectiv Grændse gives. Øjet, som ser efter den, kan være uklart. Og i Stedet for at sige, at der ingen objectiv Grændse findes, fordi vore Øine tidt lade os i Uvished om nogen Grændse, ville vi foretrække at sige: En objectiv Grændse maa der gives; thi jo klarere Øjet bliver, jo mere ubildet af enhver subjectivt vilkaarlig Tendens, desto tydeligere skjelner et Felt af det Ugyldige sig ud fra et Felt af det Selvgyldige.

Vort Begreb om det Onde som det i sig selv Ugyldige i Modsætning til det Gode som det i sig selv Gyldige maa vi nu stille i Forhold til vort Gudsbegreb.

Gud er den højeste Ide. Han er Ideernes Ide eller den absolute Ide. Som saadan er han tillige den absolut Gode. Og han er en personlig Gud med en personlig Vilje, der kun kan være absolut god, og hvorved den bliver den højeste Maalestok i ethisk Henseende. Fra dette Synspunkt bliver alt det godt, som Gud vil, eller: Det Gode er godt, fordi Gud vil det. At denne Sætning imidlertid ikke er i Strid med en anden Sætning, som er det sterkeste Udtryk for det Godes Selvgyldighed, nemlig

at Gud vil det Gode, fordi det er godt, dette have vi allerede tidligere havt Anledning til at vise[1]). Enheden af begge Sætninger er given i den Erkjendelse, at Gud selv er det højeste eller absolute Gode. Naar han altsaa vil det, fordi det er godt, saa er hans Villen ikke motiveret i noget, som er givet udenfor ham og existerer uafhængigt af ham, men i noget, som existerer i ham. Anvende vi dette paa Begrebet om det Onde, da bliver det Onde det, som er i Strid med Guds Vilje, en Sætning, som kun er et andet Udtryk for den Tanke, at det Onde er det, der er i Strid med Ideen, og som lige saa lidt er et Udtryk for Vilkaarlighed i de ethiske Grundbestemmelser som Bestemmelsen af det Gode efter den guddommelige Viljes Norm. Begge Sætninger blive tilsammen et Udtryk for den almene Tanke, at det Onde er det, der mangler Gyldighed, fordi det er i Strid med det absolute Gode, kun at vi i det ene Tilfælde tænke paa det Gode som absolut selvgyldig Ide og i det andet Tilfælde paa det Gode som Gjenstand for den absolut ideale Vilje, der ved at hævde det Gode kun hævder sit eget, med sig selv identiske Væsen. Ved Betragtningen af det Onde som Udtryk for den personlige Skabnings Brudd med den guddommelige Vilje komme vi til Begrebet om det Onde som Synd. Al Synd beror paa Ulydighed mod den guddommelige Vilje, der vel at merke aldrig stiller sine Normer i Vilkaarlighed, men altid i Overensstemmelse med sit eget ideale Væsen.

[1]) 2det Bind p. 66 f.

Herved have vi imidlertid endnu kun vundet en formal Bestemmelse af Syndens Væsen. For at opnaa Erkjendelsen af Syndens eller den syndige Viljes reale Indhold som saadan og i dens Modsætning til den guddommelige Vilje maa vi gaa tilbage til, hvad vi have erkjendt som Indholdet af den guddommelige Vilje med Hensyn til Skabningen og specielt den personlige Skabning. I Overensstemmelse med vor Erkjendelse paa den ene Side af Guds Absoluthed og paa den anden Side af Skabningens relative Selvstændighed have vi betegnet Guds Formaal med sin Skabning som Guds Forherligelse gjennem Skabningens Lykke[1]). Skal den personlige Skabning kunne siges at realisere dette Formaal for sin Tilværelse, da maa den vistnok ville sin egen Lykke. Som fat af Gud har den en Gyldighed, der giver den Ret til Selvhævdelse. Men den maa tillige mindes sin Sathed o: sin Relativitet. Og den maa mindes Guds Absoluthed. Den maa ville sig selv og hævde sig selv, ikke i Uafhængighed af Gud, men i Afhængighed af ham. Den maa paa sin Side ville sin egen Lykke som Middel til Guds Forherligelse. Det relative Selv hævder sig i Sandhed som saadant kun ved stadig Hengivelse til det absolute Selv: kun derfra og ingenlunde fra sig selv kan det hente Gyldighed. Udtrykket for denne Selvets Hengivelse til Gud have vi i Kjærligheden. Guds Grundvilje med os er, at vi skulle leve et Kjærlighedsliv i Forhold til ham. Derigjennem realiseres hans Formaal med os: Guds Forherligelse gjennem vor Lykke.

[1]) § 16.

Efter dette kan Synden kun bestaa i den villende Skabnings Selvhævdelse i Uafhængighed af Gud. Synderen vil som saadan sig selv i Absoluthed. Han vil være lykkelig, men han vil ikke Guds Forherligelse. Han vil ikke den Salighed i Gud, som er Et med Selvets Hengivelse til Gud, men den Lyksalighed i sig selv, som er Et med Selvets Løsrivelse fra Gud. En Selvhævdelse af denne Art kalder Sproget Selviskhed eller Egoismus. Vor Bestemmelse af Formaalet for den personlige Skabnings Tilværelse fører os saaledes ligefrem til den Erkjendelse, at *Synden efter sit Væsen er Egoismus*. Den Ophævelse af Menneskets Samfund med Gud, der er Forudsætningen for vort Begreb om Christendom som Gjenoprettelse af Samfundet med Gud, grunder sig paa Menneskets selviske Bestemmelse, paa Egoismus fra Menneskets Side.

Dette Resultat af vor Søgen efter at erkjende Syndens Væsen stemmer overhoved vel med alle vore dogmatiske Forudsætninger. Var Kjærligheden det, der betegnede Fuldkommenheden i det oprindelige Menneskeliv, det, hvori det realiserede den guddommelige Ide for sin Tilværelse, da maa dens directe Modsætning eller Egoismen være det, der betegner vor syndige Ufuldkommenhed; og sikker Erfaring er det, at et Menneskeliv taber i Værd og Lykke i samme Grad, som det blottes for Kjærlighed og leves i Egoisme. Var Kjærligheden det, der enede det oprindelige Menneskelivs umiddelbare Modsætninger, saa maa Kilden til Menneskelivets Disharmoni, dets mangehaande Splidagtighed med sig selv, være at søge i det, der negerer

Kjærligheden d: i Egoismen. Var Kjærligheden det fuldkomne Baand, der forenede Mennesket med Gud, saa maa Egoismen være det, der adskiller os fra Gud.

Vi have fundet, at Mennesket ifølge sit Væsen som personlig Skabning staar i et Dobbeltforhold paa den ene Side til Gud og paa den anden Side til Verden. Det er et grundvæsentligt Forhold, at Mennesket som Skabning staar i et Afhængighedens Forhold til Gud, der kræver Selvhengivelse til ham i ydmyg Underkastelse og Lydighed, medens det vistnok ogsaa som Personlighed har en relativ Selvstændighed at hævde. Paa den anden Side er Mennesket vistnok til en vis Grad afhængigt af Naturbetingelserne, men er dog væsentligen sat til at herske over Naturen. Disse Modsætninger have vi fundet enede i Kjærligheden. Men Egoismen opløser disse Forhold. Den fornegter paa den ene Side, som vi allerede have seet, Afhængighedens Forhold til Gud, for at staa i et Selvstændighedens og Uafhængighedens Forhold til ham, der ikke er forenligt med vort creaturlige Væsen. At stræbe efter Uafhængighed af Gud er at stræbe efter det Umulige. Egoismens Uafhængighed er et skuffende Skin. Til denne falske Selvhævdelse over for Gud i Selvophøjelse eller Hovmod svarer paa den anden Side en lige saa falsk Selvhengivelse overfor Verden. Egoistisk opgiver Mennesket sin Herskerstilling over for Verden for at hengive sig til Verden i Sanselighed. Denne Sanselighed giver sig tilkjende i ond Lyst, concupiscentia. I Lysten stræber Mennesket paa en vis Maade ud af sig selv og søger sit Behag i Verden. Men Verdensnydelsen vindes kun paa Friheds Bekostning.

I Lysten bliver Mennesket en Træl af den Verden, hvorover det skulde have Magten. I Hovmodet stræber Synderen i falsk Selvhævdelse over for Gud at stige op paa hans Throne for at være sin egen Herre og Gud. Den er Selvophøjelse. I Sanseligheden med dens Lyster stiger Mennesket over for Verden ned fra den Throne, der tilkom det. Sanseligheden er Selvfornedrelse. — Det viser sig saaledes, at Egoismen bringer Mennesket ind i et Forhold til Gud og Verden, der er det modsatte af det Forhold, hvortil det er bestemt. Det hengiver sig i Afhængighed, hvor det skulde hævde sin Uafhængighed; og det vil hævde sig en Uafhængighed, hvor det skulde erkjende sin Afhængighed og hengive sig i Ydmyghed og Lydighed.

I den onde Lyst hengiver Mennesket sig til Verden. Dette er dog ikke Kjærlighedens Hengivelse, som vil *give*; men det er Selviskhedens Hengivelse, som egentlig vil *tage*. Maalet er at *nyde* Verden. Med Hovmodet forholder det sig paa en vis Maade omvendt. Den Hovmodige hengiver sig ikke til Verden, men lukker sig snarere inde i sig selv; han synes ikke at beundre Verden, men kun at beundre sig selv. Men han er dog ikke saa uafhængig af Verden, som det synes.

I Virkeligheden er det saa, at de to Momenter i Egoismen, som vi have omtalt, indbyrdes gaa over i hinanden. Den Sanselige glemmer ikke sig selv, naar han hengiver sig til Verden. Naar han søger Verden, da er det ikke for dens Skyld, men for sin egen Skyld. Han vil ikke lykksaliggjøre Verden ved at give sig hen til den; men han vil lykksaliggjøre sig selv ved at nyde Verden. Og

omvendt: Den Hovmodige glemmer ikke Verden, naar han i Selvbeundring ser ned paa Verden og ligesom skyder den fra sig. Verdens Bifald og Ros er ham dog gjerne en sød Nydelse, som han ikke vel kan undvære, ja, hvoraf han oftest er meget afhængig. Det viser sig saaledes, at han ingenlunde er saa uafhængig af Verden, som han gjerne vil indbilde sig selv. Forskjellen bliver egentlig kun den, at den ene eller den anden *Side* af den samme for alle fælles Grundsynd hos de Forskjellige fremtræder mer eller mindre sterkt. Ingen er ganske fri for det ene eller det andet af disse Syndens Grundmomenter. Men der gives dem, hos hvem man ikke bliver det ene Moment saa let var, fordi det andet har Overvegten.

Egoismen er saaledes den fælles Grundsynd, Roden til alle Synder. I den har Menneskets Selvfornedrelse i Sanselighed og dets Selvophøjelse i Hovmod sin fælles Kilde. Thi hvad enten vi søge vor Lykke i Verden (Sanseligheden) eller i os selv (Hovmodet), da er det altid os selv vi søge.

Naar man jevnlig finder *Vantroen* betegnet som den egentlige Grundsynd, da er dette kun en anden Form for den samme Tanke, eller om man vil, den samme Sag betragtet paa et andet Stadium, Synden tænkt i sin endnu uudfoldede Begyndelse i Stedet for i det Stadium af hel, personlig Fuldbyrdelse, hvor dog først Syndens hele Væsen udfolder sig i sine Momenter. Dette følger for vor Betragtning af det principielle Forhold, hvori vi have fundet Vantroens Modsætning, Troen, at staa til Egoismens Modsætning, Kjærligheden. Er det saa, at Kjær-

ligheden ingenlunde er nogen uorganisk Frugt af Troen, men at den meget mere betegner Troens fulde Opladelse, idet Troen selv efter sin operative Side (som credere in, πίστις εἰς) har Kjærligheden i sig som Potens,[1]) da maa det ogsaa om Vantroen kunne siges, at den potentielt har Egoismen i sig, og at Egoismen er Vantroen i dens fulde Opladelse. For saa vidt lader det sig sige, at det abnorme Liv væsentlig er et Liv i Vantro, ligesom det normale Liv er et Liv i Tro. Men paa ingen af Siderne opnaar man da at se Forholdet i den fulde Udvikling af sine Momenter.

Egoismus eller Egenkjærlighed er noget andet end Selvkjærlighed. Der gives en Kjærlighed til os selv, som ikke alene er berettiget, men som ligefrem er en Pligt. Vi ere satte af Gud for at hævde vort af Gud villede Væsen. Naar det heder, at vi skulle elske vor Næste „som os selv", da er hermed Kjærligheden til os selv betegnet som ret og gyldig, cfr. Eph. 5,28. Blandt Mystikerne har der til forskjellige Tider været dem, som have ment, at Fuldkommenheden skulde bestaa i slet ikke at ville noget med Hensyn til os selv. Kjærlighed er Selvhengivelse, og den, der ønsker noget for sig selv, er ikke fuldkommen i Kjærligheden; at ville blive salig er Selvisked. Maalet maa være at gaa saaledes op eller under i Gud, at vi ganske forsvinde i ham som Draaben i Havet. Maalet maa overhoved ligge i Gud og ikke i os. Det er en monistisk, specielt pantheistisk Tankegang, som her

[1]) Første Bind p. 196 f.

kommer til Orde. Vi have allerede seet, at Maalet for vor Tilværelse ikke blot er Guds Forherligelse, men ogsaa vor Saliggjørelse, det ene i og med det andet. Gud vil vor Salighed, 1 Tim. 2, 4. Ville vi den ikke, da ere vi følgelig ikke i Overensstemmelse med Guds Vilje og Hensigt med os. Vi skulle forarbejde vor egen Saliggjørelse, Phil. 2, 12; dette er Guds Bud til os, og Forsømmelse heraf opvækker hans Vrede. Og naar Kjendemerket paa den rette Kjærlighed sættes i Ønsket om ganske at forsvinde i ham som Draaben i Havet, som den enkelte Funke i det uendelige Lys o. s. v., da strider dette med vor Erkjendelse af, at Gud har givet Skabningen en vis Selvstændighed overfor ham. Gud vilde komme i Strid med sig selv, om han havde givet Skabningen en Selvstændighed, der som saadan vilde være en væsentlig Ufuldkommenhed ved hans Verk. Han vilde selv have paatrykt den et Præg, hvis Bestemmelse var at forsvinde.

Til Selvopholdelse bevæges Mennesket ved en umiddelbar og uvilkaarlig Drift. I Kraft af denne Drift begjærer det at bestaa som selvstændigt Væsen. Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur (Spinoza). Det er falskt, naar denne Drift betegnes som selvisk eller egoistisk. Thi Egoismen er Synden; men hin Drift er i og for sig ikke syndig. Fordi Driften er noget Naturligt og har med Sanseligheden at bestille, er Dualismen altid tilbøjelig til at betegne det menneskelige Livs naturlige Drifter som det i og for sig Syndige. Det Driftsmæssige er ikke i for sig det Onde. At Driften ved Synden er kommen i det Ondes

Tjeneste, dette er noget, som den har tilfælles med alt Menneskeligt, ogsaa med Viljen. Var Driften det i og for sig Onde, da var der i Christendommen ikke Brug for Driften. Alt maatte gaa ud paa at kvæle og tilintetgjøre den. Alt maatte gaa op i stundesløs Beslutning eller Viljens Bestemmelser uden Sammenhæng og uden den sammenhængende, organiske Udviklings stille Klarhed og Glæde. Dette kan ikke være Christendommens Mening allerede af den Grund, at det er en Umulighed. Saa vist som vi ere og blive Naturvæsener, maa Driften altid blive noget Medbestemmende i vort Liv. Og som Christendommen overhoved har Brug for alt Menneskeligt, ogsaa det Naturbestemte, saa har den Brug for Driften. Til fuld Udvikling, fuld Skjønhed og Sammenhæng kommer et Menneskeliv først da, naar ogsaa Driften er helliget. Var den i og for sig ond, da kunde den ikke helliges. I Christendommen leves der ikke blot et nyt Aandsliv, saaledes som dualistiske Retninger altid ere tilbøjelige til at forlange, men ogsaa et nyt Naturliv i Enhed med Aanden; og vi ere ikke i Fuldkommenheden, førend den virkelig er bleven en ny Natur. Hvor langt det er fra, at Christendommen forsømmer, end sige fornegter denne Side ved vor Tilværelse, kan blandt andet sees deraf, at den ejer et eget Naadens Middel til at grundlægge og fremme Christenlivet som en ny Naturbestemthed i os, Sacramentet nemlig.

Grundsynden finde vi stundom betegnet som en falsk Kjærlighed til den os omgivne Verden. Den „uordentlige Kjærlighed til Skabningen", det er Synden. Den er, som

vi have seet, en Side ved Synden. Men den er ikke Grundsynden. Thi Stabningen er tilsidst ikke Maalet for den syndige Lyst, men kun et Middel for Selvet til Nydelse. Selvets egen Nydelse er Maalet. Men dette er Egoisme. -- Man har benyttet det naturlige Menneskes Evne til at elske, ja hengive sig for andre Mennesker, til et Bevis for, at Mennesket ikke er saaledes beherskет af Egenkjærlighed, som Kirkelæren paastaar. Men søger Mennesket i denne Kjærlighed til andre egentlig kun Tilfredsstillelse af sin Lyst, sit eget umiddelbare Behag, uden at dette sættes i noget Forhold til Gud, da er den selvisk og kan ikke i Sandhed kaldes Kjærlighed. Et Dyr kan sætte Livet til for sine Unger. Men vi sige ikke derfor, at Dyret har Kjærlighed. Det følger kun sin Drift. Der er noget Stort, noget dybt Gribende ved denne Drift. Men en Hengivelse som den omtalte kan kun hæves op i Kjærlighedens Sphære, naar den bliver et Udtryk for et ethisk Personlighedsforhold, der er en Umulighed for det upersonlige Dyr. Dyret har ikke Evne til egentlig Selvhengivelse, fordi det ikke har et Selv at hengive. De psychiske Elementer, som maatte findes i dets Tilværelse, existerer ikke som et saadant Concretum, som vi tænke paa ved Selvet. Naar en Moder sætter sit Liv til for sit Barn, da kan ogsaa denne Handling være et Udtryk for den umiddelbare Drift. Vi sige selvfølgelig ikke, at Handlingen i og for sig selv objectivt er ond, ligesaa lidt som vi kunde sige dette om Dyrets Opofrelse af sit Liv for sine Unger. Vi have erkjendt, at det Driftsmæssige som saadant endnu ikke er det Onde. Men lige saa lidt kunne

vi sige, at Handlingen i ethvert Tilfælde er et Bevis paa, at Personligheden er behersket af Kjærlighedens ethiske Magt. Er den ikke i nogen Henseende, hverken direkte eller indirekte, hverken bevidst eller dog ubevidst i Kraft af Livets religiøse Grundretning Udtryk for et Gudsforhold, da bliver den ikke noget Bevis for, at dette Menneskeliv var behersket af Kjærligheden. „Hver den, som elsker, er født af Gud", siger Apostlen. I dette Udsagn ligger visselig, at virkelig Kjærlighed kun kan tænkes indenfor Gudsforholdet, i Kraft af en Fødsel af Gud, der selv „er Kjærlighed".

Da Egenkjærligheden er Grundsynden, er det ikke correct, naar der sigés, at den Afgud, Mennesket tilbeder i Stedet for den sande Gud, enten er os selv eller andre Mennesker eller skabte Ting o. s. v. Sig selv søger det nemlig i alt.

Uret maa følgelig efter vor Opfatning de Dogmatikere have, der betegne Syndens „ene Side" som Egoismus og den anden Side som „Hengivelse til den materielle Natur", eller som tale om „Egoismens Synder" som en egen Art ved Siden af „Sanselighedens og Verdslighedens". I begge Tilfælde blive disse Betegnelser ucorrecte, fordi al Synd er Egoisme. Og ikke blot dette. Egoismen er ikke blot Synd: men den er Synden. Den har ingen anden Synd mer eller mindre uafhængigt ved Siden af sig. — Det er overhoved ucorrect, naar man i Syndens Beskrivelse giver det Udseende af, at Synden fra den ene Side seet — den subjective, Aandssiden — er Egoisme hvilket skal vise sig, naar der spørges efter Bevæggrundene til Menne-

skets Handlinger i Umiddelbarheden), medens den fra den anden Side seet — den objective, Natursiden — bestaar i noget, som ikke er Egoisme. Sandheden bliver den, at Egoismen er Synden, og at denne Egoisme kommer tilsyne baade som Aandsbestemthed i syndig Bevidsthed og Beslutning, og som Naturbestemthed i Drifter og Tilbøjeligheder til det Onde. Naar Synden efter sit Væsen, altsaa i alle sine Former, siges at bero paa Egoismus, er det nemlig ingenlunde Meningen at paastaa, at den i ethvert Tilfælde paaviseligen lader sig føre tilbage til fuldt bevidste egoistiske Formaal. Egoismen kan ogsaa give sig tilkjende som umiddelbar, ubevidst Tendens.

2.

Den hellige Skrift har mange Betegnelser for Synden efter dens Form som den bevidste Skabnings Afvigelse fra sin Norm eller fra den guddommelige Vilje med os. Allerede Beretningen om det første Syndefald lærer os at kjende Synden som et Brudd med Guds Vilje, Overtrædelsen af et bestemt guddommeligt Bud, Gn. 3, פֶּשַׁע betegner Synden som et Brudd med Gud eller med Pagten: פָּשַׁע = bryde חַטָּאת: ἁμαρτία = aberratio a scopo. עָוֹן af עָוָה pervertere, Synden som en perversio eller pravitas; παράβασις: Overtrædelse egl. Overskridelse af en af Gud sat Grændse. Grændsen er sat i Loven som Udtrykket for Guds Vilje. Men i Synden sætter Mennesket sig ud over Hensynet til Guds Lov; ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία 1 Joh. 3, 4. Den er ogsaa Ondskab,

κακία, πονηρία, den er רֶשַׁע gudløs Færd, ἀσέβεια: impietas.

Materialiter er Synden φιλαυτία. Hvad der 2 Tim. 3, 2 siges om Menneskene „i de sidste Dage", at de skulle være φίλαυτοι, gjælder væsentligt om det naturlige Menneske til alle Tider. Det er efter Skriften ejendommeligt for den Gjenfødte, at han „ikke søger sit Eget." (1 Cor. 10, 24 cfr. v. 33), ligesom Christus som vor Forsoner og vort Forbillede „levede ikke sig selv til Behag" (Ro. 15, 3). Paa Grund af Modsætningen mellem den Gjenfødte og det naturlige Menneske maa det da være Skriftens Mening, at Egoisme eller Selviskhed er det naturlige Menneskes Grundretning. Et Exempel, som tydeligt nok viser, at dette er dens Mening, have vi i Parabelen om den forlorne Søn. Se navnlig Lc. 15, 12. 13. Sagen er ligefrem den, at som den Gjenfødte ifølge den hellige Skrift skal kjendes paa Kjærligheden, efterdi „hver den, som elsker, er født af Gud og kjender Gud" 1 Joh. 4,7., saa maa den Uigjenfødte, Mennesket i sin Umiddelbarhed, kjendes paa det Modsatte, Selviskheden eller Egoismen. Er Kjærligheden κατ' ἐξοχην „Lovens Fylde" d: det, hvorved Loven opfyldes, da maa Egoismen κατ' ἐξοχην være Lovens Overtrædelse eller Synden. „Kjærligheden . . . søger ikke sit Eget." (1 Cor. 13, 5; cfr. Philip. 2, 4). Men om de Onde heder det: „de søge alle sit Eget" (Philip. 2, 21), cfr. Joh. 5, 30; 7, 18. Ro. 14, 7—8: ἑαυτῳ ζῆν. Et sterkt Udtryk for Menneskets egoistiske Selvisolation overfor Gud er ἔχθρα εἰς θεὸν Ro. 8, 7. Den syndige Udvikling

vil culminere i „det Syndens Menneske", hos hvem Egoismen vil fremtræde i sin mest udviklede Skikkelse, idet han vil „sætte sig i Guds Tempel som Gud og udgive sig for at være Gud." 2 Thes. 2, 3—4.

Ogsaa Syndens to Hovedsider: Sanseligheden med dens onde Lyster og Hovmodet med dets Selvophøjelse, opdage vi ved den hellige Skrifts Fremstilling af det første Syndefald. Den dejlige Frugt vækker ond Lyst hos Mennesket ɔ: Lyst efter det Forbudte; og Hovmodet vækkes ved Udsigten til at trænge ind i det hemmelighedsfulde Spørgsmaal om Godt og Ondt, kjende begge Dele, vælge efter eget Skjøn og saaledes være sin egen Lovgiver og Herre ɔ: sin egen Gud. Det nye Testamentes almindelige Udtryk for den onde, verdslige Lyst er ἐπιθυμία, Ro. 7, 7; 13, 14; Eph. 2, 3; Gal. 5, 16; Jac. 1, 14 f.; 2 Ptr. 1, 4. Om Hovmodet se Ps. 73, 6; Mr. 7, 22; Lc. 1, 51; Ro. 1, 30; 1 Tim. 6, 17; 2 Tim. 3, 2; 2 Thes. 2, 3—4. Ved Siden af hinanden nævnes begge Former af Synden 1 Joh. 2, 16.

3.

Ogsaa i Hedenskabet er der Bevidsthed om det Onde som Synd. Hedningerne „vise Lovens Gjerning at være skreven i deres Hjerter, idet deres Samvittighed vidner med, og Tankerne indbyrdes anklage eller og forsvare hverandre." Ro. 2, 15. Om Tilværelsen af denne Lov, der umiddelbart vidner om Synd, idet den vidner om Pligt, tales der tydeligt nok overalt i Hedenskabet. Det

var umuligt, at den syndige Slægt skulde kunne være helt uvidende om sin Synd. Samvittighedens Vidnesbyrd er uundgaaeligt. Derfor siger hos Sophokles Antigone til Kreon:

„Og aldrig, mener jeg, dit Bud saa mægtigt er,
At nogen Dødelig skal derfor drisle sig
At krænke Gudernes uskrevne sikre Lov.
Ej først idag, igaar, nej evig lever den,
Og ingen ved, naar den er aabenbaret os". [1])

Men allerede paa Forhaand maa det være sandsynligt, at det naturlige Menneske ikke har det fulde og sande Begreb om Synd, da det ikke har det sande Begreb om vort Grundforhold til Gud. Den, der ikke tilfulde har indseet, at Kjærligheden er vor Grundpligt, indser heller ikke tilfulde, at Egoismen er Grundsynden. — „Mod dig alene har jeg syndet", siger den faldne David til sin Gud, Ps. 51, 6. Synden er et Oprør mod den personlige, levende Gud selv. Men i Hedenskabet er der en Tilbøjelighed til at se Synden ikke som et directe, men som et indirecte Forhold til Gud og stille Synderen paa Afstand over for Gud, eller til at se Synden „ikke saa meget i Forholdet til Guddommen som i Forholdet til de sedelige Institutioner [2])", som gjælde blandt Mennesker og hævdes af dem.

Det er et Træk, som er fælles for det hele Hedenskab, at det ikke kjender Synden som det Modsatte af den Kjær-

[1]) Sophokles, Antigone (ved Dorph. Kjbh. 1878) p. 445 ff.
[2]) Nägelsbach, Homerische Theologie p. 315.

lighed, vi skylde den personlige Gud, der selv er Kjærligheden, Synden som Egoismus. Thi Hedenskabet kjender overhoved ikke Gud som den personlige Kjærlighed. Det er da heller ikke at vente, at vi i Hedenskabet skulde finde nogen Erkjendelse af det Forhold, at Synderen som saadan paa en Gang gjør sig skyldig i falsk Selvhengivelse over for Skabningen og i falsk Selvhævdelse over for Gud, eller at Synden væsentlig viser sig som en Enhed af Sanselighed og Hovmod. Derimod finde vi her som i saa mange andre Tilfælde en vis Erkjendelse af det ene Moment med Fornegtelse eller Forsømmelse af det andet.

Det dualistiske Hedenskab finder det Onde i det Materielle som saadant og sætter Synden i Sanselighed, fordi Sanselighed er Hengivelse til det Materielle. Men der gives ogsaa Former af Hedenskabet med udpræget monistisk, nærmere bestemt pantheistisk Character, hvor Synden sættes i Sanselighed eller Hengivelse til det Materielle. Forskjellen er kun den, at det Onde dualistisk seet sættes i det Materielle som saadant, medens det monistisk seet sættes i det Materielle som det Endelige. For den indisk pantheistiske Bevidsthed er overhoved alt Enkelt, alt, hvad der kan tænkes concret over for Brahma, som saadant det Uberettigede eller det Onde. Dette gjælder først og fremst om det Materielle, og Mennesket bliver syndefuldt i samme Grad, som det lader sig bestemme af og hengiver sig til denne i sig uberettigede Tilværelse.

Vandt Grækerne finde vi baade i den ældre og senere Tid den anden Side stærkt fremhævet, Synden som Hovmod, ὕβρις, et Sindelag og en Handlemaade, hvorved

Menneskene komme til at sætte sig ud over de Skranker, som ere satte for enhver, den directe Modsætning til den græske Cardinaldyd, σωφροσύνη, hvis inderste Væsen er den rette Selvbegrændsning. Dette Hovmod eller overhoved Synden er nu tillige Daarskab, Resultatet af en Bedaarelse, ἄτη, der rammer den menneskelige Erkjendelse. Saaledes hos Homer. Men ogsaa hos Sokrates og Platon fremtræder altid den syndige Handling som Følge ikke af ond Vilje, men af fejlagtig, paa en eller anden Maade vildledet Erkjendelse. Det forudsættes altid, at Viljen er god, saa at den, der erkjender det Gode, ogsaa altid gjør det. Fejlen er ikke ethisk, men intellectuel: Vi tage stundom fejl af det Gode og bilde os ind, at det er godt, som virkelig er ondt, og saa kommer den til at gjøre det Onde, der egentlig vilde det Gode. Men hvad der vildleder vor Erkjendelse er Sanseligheden. Det Physiske er i og for sig og som saadant ikke godt. Den Vise længes efter at aflægge al Legemlighed for at existere som ren Aand (Phædon). Vort Liv i Legemlighed er en Straffetilværelse for et præexistentielt Fald, som bestod deri, at Sjelen i Stedet for at lade sig lede af sin „bedre Del", gav efter for Impulsen fra sin „ringere Del", Naturmomentet i dens Væsen (Timæos, Phædros). Det Sanselige er altsaa det Onde. Her maa det dog bemerkes, at der i det platoniske System, det rigeste af alle førchristelige Systemer, er Elementer tilstede til en sandere Betragtning af Synden end den, som repræsenteres af den rene Dualisme. Der gives et Begreb, som i enkelte platoniske Dialoger til en vis Grad udjevner den skarpe

uforligelige dualistiske Modsætning mellem Fornuft og Sanselighed, Aand og Natur, og som leder Tanken hen paa en højere Ethik end den blotte Negation af det Naturlige eller Askesen. Dette Begreb er Kjærligheden, specielt Kjærligheden til det Skjønne. I det merkværdige Afsnit Cap. 33—38 i Phædros skildrer Platon Kampen mellem den sanselige Dragelse til det Phænomenale som saadant og den højere Indsigt, som bagenfor Phænomenet skimter Ideen. Resultatet er, at Fornuft og Sansning tilsidst komme til sin Ret og faa sin Gyldighed i en højere Kjærlighed, der ser Skjønheden som en Aabenbarelse af den guddommelige Ide, der lyser ind i Livet[1]). Betænke vi videre Sokrates's Ord, at Kjærligheden er det, hvorom hele hans Philosophi drejer sig (Symposion); mindes vi den Plads, Eros faar i Symposion som Mideleren mellem Aand og Natur, ja som den mægtige Dæmon, der i sin Person fremstiller Enheden af Guddommeligt og Menneskeligt, og hvorledes Kjærligheden i samme Dialog skildres som Kilden til alt Godt og som det, hvorved vi vinde Guds Velbehag, da overraskes vi ikke længer ved det Tilløb der sker i „Lovene" til at fatte Egoismen og det deraf følgende Hovmod som Grundkilden til alt Ondt. Men paa den anden Side maa det vistnok ogsaa siges, at det kun er sporadisk, at denne Tendens til en højere Betragtning af Godt og Ondt kommer frem i et System, der dog efter sin herskende Character er dualistisk-intellectualistisk. Gjennemførelsen af hint højere Princip i Frem-

[1]) Cfr. Forf. Om den ældste kirkl. Apologi. Chra. 1882. p. 18, 62 f.

stillingen af det ethiske Liv savnes og maa savnes i et System, hvor vi savne den fulde og klare Erkjendelse af Guds Væsen som Kjærlighed.

Aristoteles bestrider den sokratisk-platoniske Lære, at Dyden bestaar i Erkjendelse, og at det er umuligt at gjøre det Onde med Bevidsthed om, at det er ondt. Han betoner stærkt Viljen og dens Frihed i hele vort ethiske Liv. Men trods de mange overraskende klare og dybtgaaende Betragtninger hos denne store Aand naar dog heller ikke han til en Opfatning af det Onde, der kan bestaa for Samvittighedens Fordringer. Sedelig er efter Aristoteles enhver Virksomhed, som holdes indenfor de rette Grændser af et Formeget og Forlidet, der altid fremstiller sig for os som Muligheder. Det Onde fremkommer derved, at vi i denne Henseende gribe fejl. Egentlig er det saa, at det er det Gode selv, som bliver ondt derved, at man gjør for meget eller for lidet deraf. Denne paradoxe Sætning gjør han ligefrem gjældende i sin Metaphysik. Heller ikke kommer Aristoteles saa langt ud over sin Forgjængers Intellectualisme, som man efter Anlægget i hans Ethik og hans psychologiske Forudsætninger kunde vente. Thi vistnok betoner Aristoteles Viljens frie Afgjørelser i det ethiske Liv; men ved Bestemmelsen af, hvad der skal være Viljelivets Maal eller det Gode, bliver han ensidigt staaende ved det, der befordrer vor Tænkevirksomhed. Det er Tænkeren, som tilsidst ogsaa hos ham er den Gode og dermed tillige den Lykkelige, medens den, der i denne Henseende staar tilbage, er den

Onde og den Ulykkelige, kun at han ikke er saa uskyldig i sin Ulykke som hos Platon.

Fra sit dualistiske Standpunkt, der tilsteder Begrebet om Menneskets Frihed og Selvstændighed over for Gud, kunde Aristoteles endnu gjøre den menneskelige Vilje gjældende som Factor i det Onde. Anderledes den monistiske (pantheistiske) Stoicismus, der tillige er Determinismus. Her er Godt og Ondt i Verdens store Dialektik nødvendige Modsætninger som Lys og Skygge. Det Onde er ikke et Product af menneskelig Frihed, men et uundgaaeligt Moment i Verdensprocessen. Ogsaa de lastefulde Handlinger, siger Chrysippus, ere Bevægelser i den almene Natur og stemme overens med Guds Fornuft, medens andre Stoikere betegne det Onde som „faldende Avner", uundgaaelige som disse og betydningsløse i sig selv. Det Onde gjør dog ogsaa den Nytte, at det Gode gjennem Modsætningen bliver kjendt, siger somme. Men tilsidst skal alt opløse sig i Gud, sige alle Stoikere.

Den mest udprægede Fornyelse af Dualismens Betragtning af det Onde viste sig i den senere græsk-romerske Verden i Philonismen. Materien er i og for sig uimodtagelig for alt Godt, og Synden skriver sig fra vor umiddelbart og oprindeligt ufuldkomne jordisk-kjødelige Natur og bestaar i sanselig Begjærlighed. Fra den umiddelbart sanselige Kjærlighed, der er uadskillelig fra Kjønsforholdet, skriver sig al vor Elendighed[1]).

Menneskeslægtens umiddelbare religiøse Bevidsthed stad-

[1]) Cfr. Forsʃ. Om den ældste kirkl. Apologi. p. 109.

fæster saaledes vistnok den christelige Betegnelse af Synden efter dens Hovedsider som Hovmod og Sanselighed eller sanselig Lyst, for saa vidt som den ene eller den anden af disse Hovedsider fremhæves. Men Enheden heraf i den fælles herskende Selviskhed eller Egoismus har Hedenskabet lige saa lidt med Bestemthed erkjendt, som det med Bestemthed har erkjendt Kjærligheden som den med vort Væsen og vor Bestemmelse stemmende Enhed af Selvhævdelse og Selvhengivelse, paa samme Tid som det i sin ene Hovedform, Dualismen, sterkt har fremhævet det første og i sin anden Hovedform, Monismen, lige saa sterkt har fremhævet det andet af disse Momenter.

Af de førchristelige Standpunkters Ensidighed finde vi ogsaa i Læren om det Onde eller om Synden Levninger igjen i den christelige eller dog christeligt paavirkede Begrebsudvikling.

I Gnosticismen tænktes der væsentlig dualistisk om det Ondes Væsen. Det Onde er det Hyliske, det Materielle som saadant. Dette bestemmes da enten som en evig selvstændig Modsætning til det Gode, der river Guds gode Skabning til sig; eller det Onde formidles emanatistisk: Det Absolute udfolder sig, indtil det efterhaanden materialiseres og endeliggjøres, i samme Grad som de emanerende Æoner fjerne sig fra den oprindelige Urgrund. I alle Tilfælde bliver Synden Hengivelse til det Materielle eller Endelige. Dens Væsen bliver Sanselighed.

Den samme Betragtning gjenfinde vi i Manichæismen. Her tænkes det Aandelige eller det Gode og det

Materielle eller det Onde som evige Riger, ved hvis Sammenstød denne Verden er bleven til. Det Onde i Verden er det Materielle, fra hvilket vi maa befries ved Askese.

En klar Repræsentant for Dualismen indenfor Oldkirken have vi lært at kjende i Hermogenes, som lærer en evig Materie, hvis Væsen er ondt. Gud udøver stadig en formende og gjennemtrængende Indflydelse paa dette evigt Værende; hvad der bliver tilbage deraf som uigjennemtrængeligt for den guddommelige Ide er det Onde. — Ogsaa Lactans betegner Legemet som Syndens Udgangspunkt og Modsætningen mellem Godt og Ondt som oprindelig og nødvendig.

Origenes lægger Hovedvegten paa Hovmodet. Den oprindelige Synd, Djævelens saa vel som Menneskets, var Resultatet af det hovmodige Ønske om at vorde Gud lig i en Betydning, som ikke var forenlig med Skabningens Væsen som saadan, Ønsket nemlig om en Tilværelse i ren Beroen paa sig selv uafhængigt af Gud. Forøvrigt betegner Origenes det Onde mest som Privation, som τὸ οὐδὲν, τὸ οὐκ ὄν. Gud er den absolute Væren og som saadan tillige det absolute Gode. Det Onde er da som saadant en Modsætning ikke blot til det Gode, men ogsaa til Væren d: til den sande Væren. Det Onde har ingen sand Væren. Det beror paa idel Tomhed og Forfengelighed.

Ogsaa Augustin lægger Vegten paa, at Synden er Selvophøjelse eller Hovmod, superbia. Deri bestaar Slægtens oprindelige Grundfordærvelse. En Følge af den oprindelige Hovmodssynd er den permanente Fordærvethed,

som sættes deri, at den lavere, sanselige Natur i os har faaet Overvegten over det Aandelige — concupiscentia.

Johannes Scotus Erigena betegner Synden som en Hengivelse til og Vedhængen ved det Endelige, Foranderlige og Sanselige, i Stedet for at vi skulde hænge ved Gud som den evige og uforanderlige Aand. Men heller ikke han kjender Synden som egentlig positiv Realitet. Thi al positiv Realitet er kun i Gud eller af ham, og Synden er hverken i eller af Gud.

Middelalderens store Lys, dens doctor angelicus, Thomas Aquinas, har ogsaa her seet dybere end de Fleste. Han hævder meget klart og bestemt, at Egoismen eller Egenkjærligheden er „Principet i al Synd". Videtur. quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum: unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut se ipsum, Lev. 19. Hertil svarer Thomas, at der vistnok gives en Kjærlighed til sig selv, som ikke er Synd; men den er noget andet end Egoismen. Amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati. I Stedet for at blive staaende ved Concupiscensen eller appetitus sensitivus som Syndens Grundkilde gaar Thomas tilbage til Egoismen som den egentlige causa peccati, der kun giver sig tilkjende i den sanselige Lyst. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit

ex hoc, quod inordinate amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati[1]). Thomas opkaſter for ſig ſelv den Indvending, at Synden ſtundom ſynes at ſkrive ſig ikke fra uordentlig Kjærlighed til ſig ſelv, men fra uordentlig Kjærlighed til Næſten. Gives der altſaa nogenſomhelſt Synd, der virkelig ikke udſpringer fra Egenkjærligheden, da ſynes ikke denne at kunne betegnes ſom Syndens generelle Princip. Men om den tilſyneladende Næſtekjærlighed, der ſpiller en Rolle i det ovenfor tænkte Tilfælde, bemerker Thomas: Dicendum, quod amicus est quasi alter ipse; et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari[2]). Ellers blive de middelalderlige Scholaſtikere meget huppigt ſtaaende ved Sanſeligheden ſom Udtryk for Syndens egentlige Væſen. Characteriſtiſk for deres Tilbøjelighed til at ſætte Synden i Forbindelſe med Legemligheden er deres Lære om, hvorledes Aanden beſmittes og Synden nedarves. Den beſmittes nemlig af Legemet, der atter har faaet ſin Corruption ved den ſyndige Luſt, ſom altid er forenet med den naturlige Avling. Saaledes Petrus Lombardus: Non secundum animam sed secundum carnem solam peccatum originale trahitur a parentibus . . .; jam post peccatum non fieri valet carnalis copula absque libidinosa concupiscentia; unde caro ipsa, quæ

[1]) Summa ed. Migne Tom. II, p. 602.
[2]) Thomas l. c.

concipitur, in vitiosa concupiscentia corrumpitur, ex cujus contactu anima, cum infunditur (Lombarderen er Creatianer), maculam trahit, qua polluitur et fit rea i. e. vitium concupiscentiæ, quod est originale peccatum[1]).

Forøvrigt gaa Meningerne om, hvad der er principale peccatum, der som saadan betegner Synden i dens oprindelige Væsen, adskilligt ud fra hverandre. Nogle blive staaende ved det formale Begreb Ulydighed, andre betegne Hovmodet som den første og egentlige Synd. Bonaventura (og andre) forener disse Anskuelser, idet han indrømmer principale peccatum hominis, per quod lapsus est, fuisse inobedientiam, men lægger til superbiam fuisse primum gradum illius inobedientiæ.

Mystikens Betragtning[2]) ligger væsentligt til samme Side som Scholastikens. Eckhart betegner først og fremst Synden som Egenvilje eller Egensindighed („Eigenminne"): Synderen sætter sin Vilje op imod Guds Vilje. „Alle Minne dieser Welt ist gebaut auf Eigenminne. Hättest du die gelassen, so hättest du alle die Welt gelassen." Vistnok fastholder han nu, at Mennesket kunde falde i Synd, selv om Fristelsen ikke udgik fra den legemlige Natur. Men factisk formidles Menneskehedens Syndighed gjennem den traducianst forplantede legemlige Natur, medens Sjelen, der creatianst fremgaar af Guds Haand, ikke kan tænkes oprindeligt syndig. —

[1]) Lib. Sentent. ed. Migne p. 214.

[2]) Cfr. Preger, Gesch. der deutschen Mystik. Bd. I. Leipzig 1874. p. 422 f.

Forovrigt tænkes det Onde væsentlig som Privation: „Das Böse — siger Eckhart — hat in ihm selber nicht Wesen, sondern es ist eine Beraubung des Wesens.“ En extrem Udvikling af den ensidige Mystiks Lære om Synden som Egenvilje eller Egensindighed have vi i somme Mystikeres Forkastelse af al Selvkjærlighed. Guds Forherligelse, heder det, er Maalet for Skabningens Tilværelse. Derfor: have vi fattet denne Tanke ret, og elske vi Gud med den rette Kjærlighed, da maa det blive os væsentlig ligegyldigt, hvorledes dette Maal naaes, det maa blive os ligegyldigt, om vi tjene til Guds Helligheds og Retfærdigheds Forherligelse ved at lide i Helvede, eller om vi tjene til hans Naades Forherligelse ved at blive salige hos ham. Naar denne fulde Ligegyldighed med Hensyn til os selv er naaet, da først, mener man, er Kjærlighedens fulde Selvhengivelse naaet. Synden bliver altsaa ikke blot Egoismen, men al Selvkjærlighed, overhoved al Villen af noget Bestemt for os selv, hvorved vi hævde en Enkelttilværelse over for Gud. Hvad her kommer til Orde er helt igjennem pantheistiske Tanker, som pege tilbage til Østens Hedenskab. Det har derfor ogsaa vist sig, at Pantheismen har sogt Støtte i Mysticismen.

I visse Maader danner Theosophien den directe Modsætning til Mystiken i sin Betragtning af det Onde. Det Onde kan her ikke vel datere sig fra Natur og Legemlighed, Synden ikke vel bestaa i Hengivelse til dette. Dertil har Theosophien for store Tanker om Natur og Legemlighed. Der er jo Natur og Legemlighed i Gud, og „alle Tings Maal er Legemlighed.“ Overhoved ligger

det ikke for Theosophien at fæste sig ved den Side af Synden, hvorefter den er misbrugt Selvhengivelse eller Sanselighed; men Vegten lægges ved Betragtningen af den første Synd paa den falske Selvhævdelse eller Hovmodet. Lucifers Fald er efter Jacob Böhme grundet i Hovmod. Han „misundte Sønnen Herligheden", han mente, at han som „en virkelig Modgud kunde tage det op med Gud." Han vilde ikke nøjes med at være Lucifer, Lysets Bærer, men vilde have Lyset i sig selv [1]).

De lutherske Reformationsfædre betragte i Regelen Syndens Begreb i Forhold til sit Hoveddogme: Retfærdiggjørelsen af Troen, og betegne da Synden væsentlig som Vantro. Saaledes idelig Luther. De mangle dog heller ikke Syn for Selviskhedens eller Egoismens Betydning. Fieri nequit quin sese maxime amet creatura, quam non absorpsit amor dei, siger Melanchton i sine loci af 1521.

Den gammellutherske Scholastik betegner Synden formaliter som Ulydighed mod den guddommelige Vilje eller Lov: Peccatum est aberratio a lege divina. Indenfor denne almindelige Bestemmelse skjelnes der saa mellem det negative Moment, at den oprindelige Retfærdighed mangler: στέρησις sive carentia justitiæ originalis, og det positive Moment, den onde Lyst, ἕξις sive positio concupiscentiæ. Til nogen dybere egentlig principiel Opfatning kommer det ikke. Det var mere Spørgsmaalet om den syndige Fordærvelses Omfang end Spørgs-

[1]) Cfr. Martensen, Jac. Böhme p. 176 ff.

maalet om Syndens Væsen, som dengang optog Opmerksomheden.

Rationalismen er ikke tilbøjelig til at lægge megen Vegt paa Synden. Den betragter den enten som en i vor creaturlige Endelighed begrundet Svaghed i Viljen og et Hang til det sanseligt Behagelige, til at tilfredsstille den sanselige Drift; eller som en i den samme Endelighed begrundet Tilbøjelighed til at handle uden tilstrækkelig Erkjendelse.

En ejendommelig Stilling til Spørgsmaalet indtager Schleiermacher[1]). Han betegner Synden som „Kjødets positive Modstand mod Aanden." Ved Kjød forstaaes dog ikke, hvad vi efter bibelsk Sprogbrug pleje at forstaa ved dette Begreb, men „Indbegrebet af de saakaldte lavere Sjelekræfter." Nærmere betegnes derefter Synden som „en ved de sanselige Functioners Selvstændighed foraarsaget Hæmmelse af Aandens bestemmende Kraft." Det Onde sættes altsaa ikke egentlig i det Sanselige som saadant, men i det Sanseliges Overmagt, uagtet det repræsenterer det Lavere i os i Forhold til det Aandelige.

Kants levende og kraftige moralske Bevidsthed kunde hverken tilfredsstilles ved nogen naturalistisk eller ved nogen intellectualistisk Bestemmelse af det Ondes Væsen. Det „radicale Onde" bestaar „ikke, som man sedvanlig plejer at sige, i Menneskets Sanselighed og de deraf udspringende naturlige Tilbøjeligheder", og „heller ikke i en

[1]) Glaubenslehre I p. 361 ff.

Fordærvelse af den moralsk-lovgivende Fornuft."[1]) Heller ikke „kalder man et Menneske ondt, fordi han gjør Handlinger, der ere onde (lovstridige); men fordi disse ere af en saadan Beskaffenhed, at man derfra kan slutte til onde Maximer hos ham." „Den Sætning: Mennesket er ondt, kan efter det Foregaaende ikke ville sige andet end: Han er sig den moralske Lov bevidst og har dog optaget Afvigelsen derfra som Maxime[2])." Denne Bestemmelse har sin Styrke i sin ethiske Holdning, men sin Svaghed deri, at den endnu kun er en formal Bestemmelse.

Det betydeligste Forsøg paa en rent speculativ Opfatning af det Onde er Hegels. Det er meget vanskeligt at isolere en Enkelthed til Særbetragtning ud af dette overalt dialectisk bevægede, organisk sammenhængende System. Vi kunne dog ikke undvære dette Led i vort historiske Overblik og hidsætte Følgende i saa nær Tilslutning som muligt til Hegels egen Fremstilling i Religionsphilosophien.[3]) Hegel optager til Betragtning de to Sætninger: Mennesket er af Naturen godt og: Det er af Naturen ondt. Begge Dele lade sig sige. Mennesket er ganske vist som saadant godt; efter sit Begreb eller „i sig" (an sich) er det godt; men hermed er endnu ikke sagt, at det er godt efter sin Virkelighed.

Mennesket er Aand, og som saadan maa det i Virkelighed og for sig vorde, hvad det umiddelbart er i sig.

---

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Frankf. u. Leipzig 1793. p. 27 f.

[2]) Ibid. p. 5. 24.

[3]) Philos. der Relig. II. Berlin 1840, p. 258 ff.

Den physiske Natur bliver staaende ved „i sig", den er i sig Begrebet; i den kommer Begrebet aldrig til sin Forsigværen. Og just dette, at Mennesket kun er godt „i sig" indeholder en Mangel.

Hvad der er godt af Naturen er det umiddelbart; og for Aanden er det just væsentligt ikke at være et Naturligt, ikke at være i Umiddelbarheden. Aanden maa træde ud af Umiddelbarheden. Denne Udtræden sker ikke i den physiske Natur, fordi den ikke er fri. Men Mennesket maa som Aand ikke forblive, som det umiddelbart er. Det er ondt af Naturen ɔ: dets „Ansichseyn", dets „Naturlichseyn" er det Onde. „Naar Mennesket kun er efter Naturen, er det ondt."

I sin Naturlighed maa Mennesket ikke blive. Det maa ud af Uskyldighedens Paradis. „Uskyldighedstilstanden, denne paradisiske Tilstand er dyrisk. Paradiset er en Park, hvor kun Dyr og ikke Mennesker kunne forblive. Thi Dyret er Et med Gud, men kun i sig (an sich). Kun Mennesket er Aand ɔ: for sig selv. Men denne Forsigværen, denne Bevidsthed er tillige Adskillelse fra den almindelige guddommelige Aand. Syndefaldet er derfor Menneskets evige Mythus, hvorved det just bliver Menneske." (Philos. der Gesch. p. 233). „I denne Adskillelse er Forsigværen sat og har det Onde sit Sede; her er Ondets Kilde, men ogsaa det Punkt, hvor Forsoningen har sin sidste Kilde. Den volder Sygdommen og er paa samme Tid Kilden til Sundhed." (Gesch. d. Relig. p. 265).

Vi kunne samle dette i et Overblik saaledes: I sin

Umiddelbarhed er Menneſket viſtnok ſom al Guds Skabning ſom ſaadan godt. Men medens den uperſonlige Skabning kan forblive i ſin Umiddelbarhed uden derved at blive ond, fordi dette er dens Beſtemmelſe, ſaa vilde en ſaadan Forbliven i Umiddelbarheden for Menneſket ſom perſonlig Skabning være ond. Det maa ud deraf for at realiſere ſig ſelv ſom fri Aand, ſom noget for ſig ikke alene over for Verden, men ogſaa overfor Gud. Det maa bryde med ſin umiddelbare Gudbeſtemthed for at blive Menneſke i fuld Betydning. Dette Brudd betegnes ſom det Onde, men tillige ſom nødvendigt for Overgangen til den højere Tilværelſe i Aand. Bruddet er Sygdommen, men tillige Helbredelſens Kilde. Thi gjennem dette Brudd realiſere vi først vor aandelige Uafhængighed for derefter atter at forenes med det Almene og med Gud i en højere Enhed. Vi ſe ſaaledes, at hvad Kirken kalder Synd her ophæves ſom ſaadan i Tilværelſens ſtore og nødvendige Dialectik. Hvad vi kalde det Onde ophæves ſom ſaadant, idet det bliver et Stadium i det Godes egen Realiſation gjennem Modſætninger.

Ogſaa Naturalismen ophæver Syndens Begreb, hvilket gjælder baade om den materialiſtiſke og den poſitiviſtiſke Naturalisme. I begge diſſe Former kjender Naturalismen Tilværelſens Phænomener overhoved kun ſom nødvendige Følger af uforanderlige Naturlove. Begrebet om det Onde ſom Synd forudſætter Friheden. Men da der for Naturalismens Betragtning egentlig ikke gives nogen Frihed, ſaa kan der ikke heller gives nogen egentlig Synd. Vore Handlinger ere det naturnødvendige

Udslag af Hjernens Beskaffenhed, medens Tænkningen betegnes enten som en chemisk Proces (K. Vogt) eller som en physisk (Moleschott); og Historien er ifølge Comtes Positivisme helt igjennem bestemt ved naturnødvendige Causaliteter. „Det var ligesaa nødvendig betinget, at Paulus døde for Evangeliet, som at Nero myrdede ham, at den første var en Christen, den sidste en Modermorder.“ [1]) Her er Syndens Væsen ophævet. Den hører med til Phænomenerne i denne Verden paa samme Maade som de physiske Phænomener og bedømmes ligesaalidt som disse efter nogen ethisk Maalestok.

Særligt Krav paa Opmerksomhed har Positivismen paa Grund af den store Rolle, den spiller i Nutidens Bevidsthed. Vi skulle kaste et Blik paa dens Lære om det Onde, saaledes som den repræsenteres af et Par af Systemets Koryphæer i den nyere Tid. Det gjælder først og fremst at bestemme Princippet for det Gode. Begrebet om det Onde fremkommer da gjennem Modsætningen. Stuart Mill behandler Spørgsmaalet i sin Afhandling om „Nyttighedsprincipet.“ Der kræves almindelige ethiske Love. Derom, siger Mill, er den inductive Skole ligesaa fuldt paa det Rene som den „intuitive“ (Christendommen indbefattet). En Handlings Moralitet maa bedømmes efter Anvendelsen af en almindelig Lov paa det enkelte Tilfælde. Begge Skoler ere ogsaa for en meget stor Del enige om, hvilke de ethiske Love ere i det Enkelte. Men de ere ikke enige om Kilden til og Bevismidlerne for

[1]) Luthardt, De moderne Verdensanskuelser. 9de Foredrag.

disse Loves Gyldighed. Efter den ene Skole ere disse Love, som distingvere mellem Godt og Ondt, a priori givne og have sin Gyldighed i sig selv. „Efter den anden Lære er Ret og Uret, ligesaa vel som Sandhed og Usandhed, kun Gjenstand for Jagttagelse og Erfaring." Forfatterens Mening er, at det Gode er det, som er os nyttigt, eller som bidrager til vor Lykfalighed. Det Onde bliver altsaa det, der ikke er os nyttigt, ikke bidrager til vor Lykfalighed eller gjør os ulykkelige. Den Lykke, som er alt ethisk Livs Maal, er ikke blot af sanselig, men ogsaa af aandig Natur. Men vistnok er det kun jordisk, timelig Lykfalighed, hvorom her bliver Tale. Heller ikke maa man forstaa denne Utilismes Moral, som om Meningen var den, at den Enkelte egoistisk kun har at tænke paa sin egen Lykfalighed. Meningen er meget mere den, at vor Opgave er at øge Slægtens Lykfalighed som et Fælleseje. Vi lære efterhaanden erfaringsmæssig, at vor egen Interesse er solidarisk med andres. Ondt er altsaa det, der ikke bidrager til, eller som formindsker Slægtens Fælleslykfalighed. — Beviset for Gyldigheden af Utilismens moralske Princip føres ad Jagttagelsens og Erfaringens Vej. Hvorfor skulle vi søge Lykfalighed? Fordi Lykfalighed er et Gode. Men hvoraf vide vi, at den er et Gode? Deraf, at Menneskene, alle Mennesker, søge den. Og vi vide, at den er det højeste Gode, følgelig det højeste Maal, som kan stilles for al vor Stræben, deraf, at det er Lykfalighed, Mennesket søger i alt: „I Virkeligheden ønskes intet andet end Lykfalighed." Dette Moralprincip, erklærer Mill, indeholder intet, som kan

støde dem, der tro paa en personlig Gud. Antager man, at hans Formaal med Verden er Skabningens Lykke, da maa man finde Utilismens Moralprincip acceptabelt.

Herbert Spencer er ogsaa Utilist. Han undersøger i sin Psychologi, hvorledes de moralske Begreber om Godt og Ondt blive til, og kommer til det Resultat, at de bero paa Erfaringen om, hvad der er nyttigt og skadeligt. Disse Erfaringer ophobe sig i Slægten (Stammen, Horden, Folket), blive til traditionelle Forestillinger og afsætte positive Bud og Forbud. Den unge Vilde erfarer, at visse Handlinger vække Bifald i Stammen, andre paadrage ham Vrede og Forfølgelse. „Han har aldeles ingen Ide om Handlingens egen gode eller slette Qvalitet; hvad der afskrækker ham er den i det Hele meget ubestemte og kun delvis bestemte Frygt for slemme Følger, der kunne indtræde. Saaledes opfattet viser den Sindsbevægelse, der holder ham tilbage, sig udviklet af lutter Erfaringer med Hensyn til det Nyttige." [1]) For den Enkelte viser det sig nyttigt at gjøre, hvad Stammen befaler, og undlade, hvad den forbyder, og Stammens Motiv til at befale og forbyde beror paa Erfaringer om, hvad der er til dens Nytte og Skade. „Overleveringerne ophobe sig, vinde i Værdighed og Anseelse, jo længer de have forplantet sig fra Slægt til Slægt, og lade tilsidst Stammens øverste Helt fra den dunkle Urtid vise sig i altid mer overmenneskeligt Lys. Midlerne for hans Magt, med hvilke han øver Straffe

[1]) H. Spencer, Psychologie, § 520.

og uddeler Belønninger, blive altid større, talrigere og mangfoldigere, saa at ogsaa Menneskenes Frygt for den guddommelige Uvilje og deres Ønske om at erhverve sig Gudens Velbehag faar en vis Bredde og Almindelighed. Men i det Hele forblive Forestillingerne endnu helt igjennem anthropomorphistiske. Den hævnende Guddom bliver endnu bestandig tænkt, som om den forraader rent menneskelige Gemytsbevægelser paa helt menneskelig Maade. Følelserne af Ret og Pligt, forsaavidt de overhoved ere udviklede, referere sig næsten eller ganske udelukkende til guddommelige Bud og Forbud og staa neppe paa nogen Maade i Sammenhæng med de befalede eller forbudte Handlingers egen Character. Tænke vi kun paa Isaks tilsigtede Ofring, paa Jephtas Datters Ofring, eller paa, hvorledes Agag blev huggen i Stykker, ligesom paa de talløse Grusomheder, hvilke hos de gamle historiske Folk i Almindelighed ere begaaede af religiøse Bevæggrunde, da bliver det os indlysende, at der paa hint Standpunkt endnu aldeles ikke er Tale om en Erkjendelse af Handlingernes Moralitet og Immoralitet, saaledes som vi forstaa det, og at de væsentlig i Frygt bestaaende Følelser, der træde istedet, kun blive følte overfor hine usynlige Væsener, om hvilke man tror, at de have opstillet bestemte Bud og Forbud".[1]) „Hverken i de religiøse eller i de ethiske Følelser er der, i det mindste saa længe som de paa den just skildrede Maade kun ere udviklede til et ego-altruistisk Stadium, indeholdt nogensomhelst

[1]) Ibid. § 520.

glædelig eller smertelig Bevidsthed, som kunde være fremkaldt ved en Betragtning af Handlingerne med Hensyn til deres egentlige Væsen, og bortseet fra enhver umiddelbar eller fjernere Følge for den Handlende selv"[1]). „Her kunne vi ogsaa overbevise os om, hvor langt Menneskene for Tiden endnu ere fjernede fra hin højeste moralske Tilstand, i hvilken blot Følelser ville være de mest fremherskende og mægtigste, som blive fremkaldte ved Betragtningen af Handlingen selv og ikke ved Betragtningen af andres Meninger om vor Handling. Hos Gjennemsnitsmenneskет er den Smerte, der ligger i Bevidstheden om at have gjort noget i og for sig Ondt, kun liden i Forhold til den Smerte, der betinges af Bevidstheden om at være dømt af andre, endog da, naar denne Dom blev foranlediget ved noget, som i og for sig aldeles ikke er ondt." Forfatteren slutter heraf, at der „endnu behøves en mægtig Udvikling af de moralske Følelser forat gjøre den menneskelige Natur fuldkommen egnet for den sociale Tilstand."[2]) Af Forfatterens videre Udvikling lader det sig imidlertid neppe se, om eller hvorledes han tænker sig et saadant moralsk Standpunkt opnaaeligt, paa hvilket Godt og Ondt staa for Bevistheden som rent objective Bestemmelser, der have fuld Gyldighed i sig selv. Det Højeste, hvortil hans Betragtning hæver sig, er dette, at der stilles et Culturstandpunkt i Udsigt, hvor Begreberne om Godt og Ondt for saa vidt ere hævede over vilkaarlige, subjective Forestillinger om, hvad der er til Nytte

[1]) Ibid. § 521.
[2]) Ibid. § 523.

eller til Skade, som Samfundet i det Hele er bleven enigt med sig selv om constante Normer for Godt og Ondt, Ret og Uret. Men i sin dybeste Grund synes disse Normer ikke at være andet end det fixerede Resultat af Slægtens samlede Erfaring om det Nyttige og Skadelige. Til Opnaaelsen af dette Resultat spiller nu vistnok Udviklingen af en vis „Altruismus" en væsentlig Rolle. Men man maa ingenlunde tro, at vi her have for os Begrebet om Kjærligheden som det væsentlige og højeste Gode i ren Modsætning til Egoismen som det sande Onde. Egoismen er og bliver uundværligt ethisk Element, ja det heder ligetil, at de altruistiske Følelser „bestaa af lutter sympathetiske Bevægelser af egoistiske Følelser." Egoismen med sit selviske Nyttighedsprincip synes altid paa en eller anden mer eller mindre synlig Maade at danne Baggrunden for de altruistiske Bevægelser og Handlinger. Højmodige Handlinger f. Ex. hvile paa den for Udøveren selv behagelige Forestilling om den Glæde, de ville fremkalde hos den, der er Gjenstand for dem. Højmodigt er et Menneske i samme Grad, som han har Evne til selv i Phantasien at nyde sin tilsigtede Velgjernings Resultat. Og: „Naar Glæde, som bestaar i Forestillingen om en Glæde hos en anden, udgjør den Følelses Væsen, som bringer højmodige Handlinger for Dagen, saa er paa den anden Side hin Følelse (Medlidenheden), som fremkalder Forsøg til Formildelse af Smerter, selv en Smerte, som just bestaar i Forestillingen om en Smerte hos en anden." „Overhoved: Til Grund for alle disse Forklaringer ligger den betydningsfulde Sandhed,

at enhver altruistisk Følelse forlanger og forudsætter som uundværlig Factor en tilsvarende egoistisk Følelse." [1]) Den positivistiske Betragtning af Godt og Ondt, dens Moralprincip, synes i det Hele ikke at hæve sig væsentligt over Rousseaus: »L' interet present, voilà le grand mobile, le seul qui mène sûrement et loin.« [2])

Fejlene ved Positivismens Bestemmelse af Modsætningen mellem Godt og Ondt ere: At den kun søger denne Bestemmelse ad empirisk Vej ved at generalisere Slægtens Erfaring om Nytte og Skade; at den gjennem denne practiske Utilisme kommer til at legalisere Egoismen som ethisk Princip og overhoved at blive staaende ved Selvhævdelsen uden at medoptage Selvhengivelsen i dens Renhed; at den sætter det Gode og Onde udelukkende i jordisk timelige Bestemmelser. Vi tro, at Positivismen ved disse Bestemmelser ikke alene kommer i Conflict med Christendommen, men ogsaa med selve den almene menneskelige Bevidsthed, hvis moralske Indhold den egentlig vil udvikle. Intet synes os vissere, end at Indholdet af Menneskehedens ethiske Begreber, hvor ufuldkomment, hvor skjævt eller ensidigt de ofte fremtræde i det Enkelte, dog i det Hele og Store staa for Bevidstheden med Selvgyldighedens evige Præg, ikke som Udtryk for, hvad der er factisk nyttigt og hensigtsmæssigt i Tingenes naturlige Gang, men som ideale Krav til Slægten og Individet herovenfra; endvidere, hvor langt det end er fra, at den umiddelbare Bevidsthed betegner Selvhengivelsen eller

[1]) Ibid. §§ 527, 529.
[2]) Rousseau, Emile. Paris 1874 p. 112.

Kjærligheden som ethisk Princip med klar Bevidsthed og almen Tilslutning, hvoraf Følgen vilde være, at den ogsaa alment og klart erkjendte Selviskheden som det Onde, — saa er det dog meget langt fra, at den i det Hele erkjender Egoismen som ethisk Princip; naar Mennesket handler derefter, da sker det ikke med god Samvittighed, og en ren Kjærlighedens Handling har altid havt Beviset for sin Gyldighed i sig selv. Endelig er Bestemmelsen af Modsætningen mellem Godt og Ondt som et blot og bart Forhold mellem jordisk timelig Lykke og Ulykke i Strid med Slægtens gjennemgaaende Bevidsthed om sit Forhold til et Evigt og Overjordisk.

Hamartologiens Historie viser os i det Hele, at hvor man ikke opløser det Ondes Væsen ved at betragte det som et væsensløst Privativt eller som et Stadium i det Godes Udvikling eller som et Positivt med samme Gyldighed som alt andet Positivt, og hvor man heller ikke bliver staaende ved den blotte formale Bestemmelse af Synden som Ulydighed, men skrider videre til at betegne Synden efter dens Indhold, der oscillerer Betragtningen mellem den falske Selvhengivelse, som kommer tilsyne i Sanseligheden, og den falske Selvhævdelse, der har et Hoveduttryk i Hovmodet, paa samme Tid som der vistnok ogsaa har været dem, som med større eller mindre bevidst Klarhed have seet, at Egoismen er det Grundvæsentlige i al Synd, medens de nævnte Momenter ere forskjellige Sider ved den ene Grundsynd. Det ligger egentlig i Sagens Natur, at Skrøbeligheden ved Begrebets Udvikling maatte komme til at vise sig paa den anførte

Maade. Overalt, hvor der virkelig tænkes over den skabte Personligheds normale Stilling i Tilværelsen paa den ene Side i Forhold til Gud, paa den anden Side i Forhold til Verden, maa det mer eller mindre tydeligt gaa op for Bevidstheden, at vi ere stillede i et Dobbeltforhold af Selvhævdelse og Selvhengivelse. Dette Forhold er et aldeles fundamentalt Factum, vor Tilværelses store objective Dialectik, og Betragtningen vil nærme sig Fuldkommenheden i samme Grad, som det lykkes at se disse Momenter i deres dialectiske Enhed. Al virkelig Tænkning over vor Tilværelse bærer ogsaa Vidnesbyrd om, at dette Forhold til en vis Grad er oppe i Bevidstheden. Men ufuldkommen bliver Erkjendelsen i samme Grad, som man ensidig lægger Vegt paa det ene eller det andet Moment med Fornegtelse eller Underkjendelse af det andet.

Jo mere man er tilbøjelig til at anse Selvhævdelsen for det ene Gyldige, desto mere er man tilbøjelig til at underkjende Selvhengivelsen eller at anse den for det Onde og omvendt. Det stemmer overens med Sagens Natur, naar vi finde, at det er Monismen og monistiske Retninger, som have udviklet de mest extreme Former af Forestillingen om Selvhævdelsen over for det Almene som det Onde. Thi Monismens første og store Bud er Selvhengivelsen til det Almene. Derfor fandt vi, at den brahminske Pantheisme betegner al Hævdelse af den Enkeltes Forsigværen over for Brahma (det Almene) som det Onde, og den pantheistiske Mystik sværmer for en „uinteresseret Kjærlighed" til Gud, der intet begjærer for

sig selv, ja vilde tage til Takke med Fortabelsen. Ligeledes er det paa den anden Side naturligt, at dualistiske Retninger, som f. Ex. Deismen, ere vel egnede til at affætte extreme Former af falske Foreſtillinger om Selvhævdelſen, fordi det gjennemgaaende er Dualismens Hovedintereſſe at hævde Begrebet om den Enkeltes Gyldighed og Integritet over for det Almene. Al Dualisme fra Platon til den rousſeauiſke Deisme og den ſenere Rationalisme er tilbøjelig til kun at ſe Synden i Sanſelighed, medens man uden Sky erklærer en ſelviſk Sindsbevægelſe ſom Ærgjerrighed for gyldigt ethiſk Motiv (ſaaledes f. Ex. Cicero, John Locke, Rousſeau). Al Betragtning af Synden og det Onde, ſom vil være uafhængig af Chriſtendommen, falder i mer eller mindre conſequent Udvikling ind under et af de omtalte moralſke Hovedſynspunkter. Men Reflexionens beſtandig tilbagevendende Fordybelſe ſnart i det ene, ſnart i det andet af disſe Momenter peger mod det fælles Udgangspunkt eller den fælles Grundkilde for alt Ondt, ſom kun Chriſtendommen i fuldt bevidſt Klarhed paaviſer i Egoismen. Ogſaa i ſin Betragtning af det Onde viſer den ſig ſom Bærer af det eneſte Livsſyn, der vurderer Phænomenerne paa en ſaadan Maade, at den hverken til den ene eller den anden Side kommer i Colliſion med de Kategorier, ſom ere de fundamentale i al Tilværelſe. De indbyrdes modſatte Hovedſynsmaader, Monismens med ſin Forkaſtelſe af Selvhævdelſen og Dualismens med ſin Forkaſtelſe af Selvhengivelſen, have ſin relative Berettigelſe: Selvet kan paa uberettiget Maade baade hengive ſig og

hævde sig. Men til sin Ret komme disse Retninger først da, naar de hver paa sin Side opgive sin Exclusivitet og erkjende sine Dommes Relativitet, det er: naar de mødes i Christendommen, som ogsaa her hævder det sande Baade—Og til Forskjel fra Ensidighedernes Enten — Eller.

Den kirkelige Bekjendelse nævner Momenterne, men uden at give Dogmet nogen begrebsmæssig Form. I alt Væsentligt er Lærens Indhold paa dette Punkt det samme i de kirkelige Hovedconfessioner. Dog er der i den lutherske Bekjendelse en fremtrædende Tilbøjelighed til at samle Momenterne under Begrebet Vantro.

I den lutherske Kirkes Grundbekjendelse characteriseres Menneskets naturlige Tilstand i Synden negativt ved Mangel paa Frygt for og Tillid til Gud, positivt ved Concupiscens: Item docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascuntur cum peccato. hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia. Conf. Aug. Art. II. Ogsaa Apologien betegner Synden som ond Lyst: Clare enim apellant concupiscentiam peccatum . . . Sic patres citra controversiam sentiunt. Apol. Art. II. 40. Plus qvam caeci sunt, qui malos affectus in carne non sentiunt esse peccata, de quibus Paulus (Gal. 5, 17) dicit: Caro concupiscit adversus Spiritum, Spiritus adversus carnem. Apol. Art. III, 48 (Müller p. 117 f.) Paa et andet Sted i samme Bekjendelsesskrift betegnes Synden som Had til Gud, ligesom Retfærdigheden bestaar i at elske Gud. Apol. Art. III (Müller p. 141). Synd er, forma-

liter, alt, som er imod Guds Lov: quidquid legi devinæ adversatur. Form. Conc. S. D. IV, 13. Den er „stor Ulydighed mod Gud", Apol. XII (Müller p. 171). — Videre heder det i Henhold til Ro. 14, 23, at „Synd er alt, hvad der ikke er af Tro." Apol. (Art. III). Müller p. 143; cfr. Art. XII, 89; Art. XV, 17; Art. XXVII, 23. Overhoved: Vantroen (incredulitas) er den største Synd, summum peccatum. Form. Conc. S. D. V, 2.

I den romerske Bekjendelse betegnes Grundsynden som et Frafald fra Gud i Ulydighed: Quum enim a Dei obedientia descivisset Adam, interdictumque violasset . . . in summam illam incidit calamitatem. Cat. Rom. P. I. Cap. III. Qu. 2. Fra denne oprindelige Synd har den onde Lyst sin Oprindelse: Quum enim concupiscentia, id est, peccati fomes, quia ex peccato originem habuit, perpetuo nobis infixus inhæreat, ex hoc agnoscimus, in peccato nos nasci. C. R. P. III. Cap. X. Qu. 4. — Est enim Deus is, in quem, abjecta obedientia, peccamus, cujus ordinem sapientiæ perturbamus, quantum est situm in nobis. C. R. P. IV. Cap. XIV. Qu. 7. Nærmere betegner denne Bekjendelse Synden som en Ophævelse af Kjærlighedssamfundet mellem Gud og os, en Sønderrivelse af „Kjærlighedens ømmeste Baand": Neque enim dici potest, quam crudeliter ille (ɔ: Diabolus) dominetur in eorum animis, qui, repulso suavi jugo Dei, ruptoque charitatis amabilissimo nodo, quo parenti Deo spiritus noster adstringitur, ad hostem acerrimum desciverunt. C. R. P. IV. Cap. XIV. Qu. 5, 2. Ved dette „Brudd paa Kjærlighedspagten"

krænkes Sjelens Helligheb, og Guds Tempel vanhelliges: Hoc si nos minus movent rupta foedera charitatis, moveant certe calamitates et ærumnæ, in quas per peccatum incidimus. Violatur enim sanctitas animæ, quam Christo desponsam esse scimus; profanum fit illud templum Domini, quod qui contaminant, in eos dicit Apostolus: Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Ibid. Qu. 5, 3.

I den reformerte Kirkes Bekjendelse betegnes Synden som en Egoismus, der fremkalder det største Hovmod: Scio Tritavum illum nostrum primum parentem *φιλαυτίᾳ*, hoc est suiipsius amore huc tractum . . . ut Deo par fieri cupiat. Zwinglii fidei ratio (Niemeyer p. 20). Den er det, der strider mod Guds Lov: Hic de originali peccato sic sentio: Peccatum vere dicitur, cum contra legem itum est. Ibid. Synden er Oprør mod Guds Majestæt: Mulier decepta a serpente, et vir aurem voci mulieris præbens, uterque conspirans contra supremam Dei majestatem . . . Conf. Scot. I, 2. Den er Fiendskab mod Gud: Qua transgressione . . . facti sunt inimici Dei. Ibid. 3. Den er Ulydighed: Credimus Adami inobedientia peccatum, quod vocant originis, in totum genus humanum diffusum esse. Conf. Belg. Art. XV. cfr. Cat. Palat. I. (Niemeyer p. 393). Menneskenes Tilstand som Syndere beskrives paa et andet Sted saaledes: Concupiscentiis pravis inmersi et a bono aversi ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemptu et

odio Dei. Conf. Helvet. post. VIII. Cfr. Confess. Anglic. IX. Repet. Anhalt. I.

Af det Anførte vil det sees, at vi endnu befinde os paa fælleskirkelig Grund. Bestemmelserne have den kirkelige Katholicitets Præg.

Capitel II.

Syndens Hovedformer.

§ 19.

Synden forefinde vi i os nærmest som syndig *Bestemthed*, som noget, der er umiddelbart sat med selve vor Tilværelse. Den er umiddelbar Habitus. Af vor habituelle Bestemthed fremgaa nu overhoved vort Livs actuelle *Bestemmelser*. Er vor Habitus syndig, ville derfor ogsaa vort Livs enkelte Actus vorde syndige: Vi *gjøre* Synd, fordi vi *ere* Syndere.

Men omvendt gjælder det ogsaa, at vi *vorde* syndige d: altid mere syndige, jo mere vi *gjøre* Synd. Som den umiddelbart syndige Bestemthed affætter syndig Selvbestemmelse eller actuel Synd, saa affætter enhver syndig Selvbestemmelse altid ny syndig Bestemthed eller habituel Synd.

Disse Former af Synden som Habitus og Actus staa altsaa i et stadigt Vexelvirkningsforhold til hinanden. De betinge og betinges af hinanden gjensidigt. Det hele Forhold har sin Forklaring i Vexelvirkningsforholdet mellem vort Væsens constituerende Momenter: Natur og Aand.

1.

Dersom Spørgsmaalet her var om Synden i dens første Oprindelse, maatte vi ganske vist begynde med at fæste vor Opmerksomhed ved Synden som Actus. Den er jo efter sit Væsen Viljesag og Gjerning, Menneskets actuelle Brudd med Gud, hans Vilje og Bud. Men Spørgsmaalet om Syndens Oprindelse foreligger os ikke endnu. Her spørge vi indtil videre kun, hvordan det over sig selv reflecterende Menneske forefinder sig selv; og Svaret bliver, at vi finde os umiddelbart bestemte af Synden. Det er almen menneskelig Erfaring, at en med selve vor Tilværelse sat syndig Bestemthed er den umiddelbare Forudsætning for al vor actuelle Selvbestemmelse. Vi *ere* Syndere, førend der kan blive Tale om at *gjøre* Synd, naar vi ved det sidste Udtryk tænke paa Viljeacter i Bevidsthed. Synden er noget Habituelt ved vor Tilværelse: peccatum habituale.

Fordi Synden i sin Oprindelse og sit Væsen er Viljesag og Actus, en Bestemmelse indenfor det Ethiske, kunde det synes vanskeligt at fastholde eller forbinde nogen klar Tanke med den Bestemmelse, at den er noget Habituelt. Vi maa søge at klare for vor Bevidsthed, hvad det vil sige at *være* en Synder til Forskjel fra det, der heder at *gjøre* Synd. Til den Ende maa vi gaa tilbage til vore anthropologiske Forudsætninger. Vi kjende Mennesket ikke blot som et Væsen, der har og activt over Selvbestemmelsens Evne, men tillige som et Væsen, der passivt lader sig bestemme. Vi ere ikke blot Aand, men ogsaa Natur,

med hvilket sidste Udtryk vi, som det vil erindres, ikke blot mene Legemligheden (det Naturliges Concretum), men ogsaa det Psychiske, for saa vidt det existerer i relativ Uafhængighed af Bevidsthed og Vilje og udvikler sig med indre Lovbundethed i Lighed med det Physiske. Til Naturens Væsen hører det at være egnet for Bestemmelser som det passive, modstandsløse Object. Her synes der altsaa at være Plads for Begrebet om Synden som et umiddelbart Præg eller Habitus ved vort Væsen, en umiddelbar Bestemthed bagenfor hele vort actuelle Aandsliv i Bevidsthed og Vilje. Og naar vi tillige maa tale om habituel Syndighed for Aandslivets Vedkommende, da tænke vi herved paa det Aandelige, for saa vidt ogsaa dette har sit Naturmoment. Men det kommer an paa, om vi ikke ved saaledes at give Plads for Begrebet om Synden som umiddelbar Bestemthed eller som Natursynd, uvilkaarligen gjøre Vold paa Syndens egentlige Væsen. Om vor Natur end er modtagelig for umiddelbar Bestemthed, saa er det dermed endnu ikke givet, at den er modtagelig for enhver Bestemthed, og specielt spørges der, om Naturen som saadan er modtagelig for en Bestemthed af Synden som Synd? Kan det Naturlige som saadant tænkes syndigt? Er Forestillingen om en „syndig Natur" ikke en contradictio in adjecto? Naturalismen kjender ingen syndig Natur, og den pelagianske Dogmatik kjender kun en Natur, som til en vis Grad lider under Syndens Følger, men ikke nogen egentlig syndig Natur. Det kunne synes, som der her i det Høieste kunde blive Tale om det Onde, men ikke om det Syndige, om en fordærvet, ond Natur

d: en saadan, som af en eller anden Grund er i objectiv Uoverensstemmelse med sin Norm eller sin Ide, men ikke om en syndig Natur, da det Syndige er en Personlighedsbestemmelse. Vi sige jo aldrig om den blotte Naturgjenstand, at den er syndig. Luft, Vand, Sten ere ikke syndige. Træet kan i det Højeste kaldes fordærvet, Dyret ligesaa. De kunne lide af Fejl og Sygdomme, som ødelægge Organismen. Saaledes kunde det synes, som om just den Side af vort Væsen, som vi kalde Natur, efter sit Begreb er uimodtagelig for Syndighedens Prædicat.

Denne Betragtning har sin Gyldighed, saa længe som vi ved Natur tænke paa noget fra det Aandelige ganske Isoleret. Det er Sandhed, at den blotte Naturting eller det blotte Naturvæsen som saadant ikke er syndigt. Den vilde ogsaa have sin Gyldighed med Hensyn til den menneskelige Natur, dersom vi tænkte det Aandelige kun mechanisk, men ingenlunde organisk forenet med det Aandelige i vort Væsen. Vare Natur og Aand i os forenede som to Dele, der hver for sig førte en af den anden uafhængig Tilværelse, da lod det sig tænke, at den syndige Aand var forenet med en ikke syndig Natur. Men vi have erkjendt, at Forholdet ikke er dette. Natur og Aand ere ikke to saa ganske heterogene Elementer indenfor den ene Personlighed. De naturlige og de aandelige Bestemmelser indenfor Væsenets Enhed gaa paa ethvert Punkt over i hinanden. Det Naturlige *paavirker* ikke blot paa ethvert Punkt det Aandelige, men har ogsaa en umiddelbar Tendens til at *omsætte sig i Aand*. Den umiddelbare Naturdrift eller Lyst er altid i Færd med at omsætte sig i bevidst

Forsæt og Vilje. Dette have vi erkjendt som et Forhold, der er lige saa erfaringsmæssig vist som det Omvendte, at det Aandelige gjennem Vane ideligt omsætter sig i Natur. Bagenfor det actuelle Viljeliv er der et naturligt Driftliv, som dels paavirker Viljen, dels ligefrem omsætter sig i Vilje. Overalt er Characteren af Viljens Udslag i Handling til en vis Grad afhængig af den Character, der bestemmer dens umiddelbare Naturbasis. Naar vi derfor betegne vor naturlige Habitus som syndig, da mene vi dermed, at vor Natur har en umiddelbar Tendens til at bestemme Viljen i Retning af det Onde; den naturlige Drift eller Lyst er saadan, at den, overladt til sin Selvudvikling, vil omsætte sig i syndig Vilje, det er, formaliter, til at fremkalde Beslutninger, der ere imod Guds Vilje, og, realiter, til at fremkalde Beslutninger, der kun sigte til Egoismens Formaal. Naar vi her betænke, hvilket organisk, uopløseligt Ihinanden Aand og Natur og dermed tillige Actus og Habitus i vort dobbelt anlagte Væsen er, kunde Tanken vel ogsaa udtrykkes paa den Maade, at vor umiddelbare, naturlige Habitus med dens Drifter og Lyster er syndig, for saa vidt som den til det Onde sigtende Vilje om end ikke actuelt saa dog potentielt er tilstede i Naturdriften. Hos den til en vis Grad udviklede Personlighed, hos hvem Driftslivets Character for en væsentlig Del er det fixerede Resultat af et actuelt Viljeliv i Bevidsthed, er der ikke megen Vanskelighed forbunden med Forestillingen om en syndig Habitus. Den er jo her ligefrem præget af den syndige Vilje, som har faaet Lov at omsætte sig i Natur. Vanskeligere stiller

Sagen sig der, hvor vi have med det Umiddelbare eller Habituelle at gjøre i dets Renhed, saaledes hos det lille Barn, hos hvem det Naturlige paa Grund af manglende Udvikling endnu ikke har modtaget sit Præg af et actuelt Viljeliv. Men den nærmere Betragtning heraf maa optages paa et senere Punkt i vor Udvikling.

Ved actuel Synd eller Gjerningssynd, peccatum actuale, forstaa vi enhver enkelt Ytring af Syndigheden. Ytringen kan være en indre (peccatum cordis) eller en ydre (peccatum oris et operis). Ved indre Synd tænke vi da paa alle Syndens enkelte Rørelser i Hjertet, i syndig Tanke, Følelse, Vilje. Ved ydre Synd forstaaes alle Syndens Udbrud i det Ydre, i syndigt Ord og Handling.

Gjerningssynden har man ogsaa inddelt i Undladelsessynd (peccatum omissionis) og Overtrædelsessynd (peccatum commissionis). I Virkeligheden lader dog denne Forskjel sig ikke gjennemføre. Den, der ikke gjør det Gode, gjør det Onde og er i det Mindste i sit Hjerte Budets Overtræder. Vi forholde os aldrig blot og bart undladende, ikke handlende. Menneskeaanden arbejder altid. Dersom den ikke arbejder paa det Gode, da arbejder den ganske vist paa det Onde.

Der tales ogsaa om Skrøbelighedssynd og Ondskabssynd. Der er nemlig Forskjel paa, om Synden sker af en god, men svag Vilje (peccatum infirmitatis) eller af en ond Vilje (peccatum voluntarium); om den sker med Mishag til det Onde eller med Velbehag deri; om den sker med fuld Bevidsthed og frit Forsæt eller ved Overilelse (peccatum præcipitantiæ), Uvidenhed (pecca-

tum ignorantiæ) o. s. v. Med disse Forskjelle for Øje har man ment, at der kun hos den Christne kan blive Tale om Skrøbelighedes- eller Svaghedssynd, idet der kun hos ham kan blive Tale om en svag Vilje, fordi der kun hos ham findes en god Vilje, medens den Vantroendes Synd helt igjennem betegnes som Ondskabssynd, fordi hans Vilje helt igjennem er ond. — Her maa imidlertid bemerkes følgende: Paa den ene Side maa man vogte sig for at tro, at der hos den Troende slet ikke findes Ondskab. Man maa ikke tro, at Synden staar i et saa aldeles udvortes Forhold til ham, at hans frie Vilje slet ikke er med i nogen syndig Handling. Var hans Vilje slet ikke med i de syndige Handlinger, var Synden for ham kun en udenfra virkende, tvingende Magt, var den for ham overhoved ingen Viljesag, da var hans Synd ikke Synd. Hvor Viljelivet gjennem Udvikling er kommen til saadan Actualitet, at der overhoved kan blive Tale om actuel Synd, der gjælder den gamle Sætning: Omne peccatum voluntarium est. Saaledes allerede Augustin: Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum est, si non peccatum voluntarium.[1]) Ved Behandlingen af den habituelle Synd have vi erkjendt Vanskeligheden ved at fastholde Begrebet om Synd i et Personliv, hvor der endnu ikke vel kan blive Tale om actuel Vilje. Men lige saa vist er det, at det er en betænkelig Sag at tale om actuelle peccata involuntaria, syndige Handlinger, hvori vor

[1]) Augustin, De vera religione Cap. 14.

Vilje ikke er med i det Mindste med et Minimum af fri Indvilgelse. Følgen vil uvilkaarlig blive den, at man enten, naar den ulovlige Handlings Skyld fastholdes, kommer til at afficere Begrebet om Guds Retfærdighed, idet han tænkes at straffe os for det Onde, som vi ingenlunde have villet, eller man kommer til at slappe eller efter Omstændighederne opgive Skylden i en Række af Handlinger. Der har ogsaa været dem, som have ment, at den Troende er uden Skyld i visse Overtrædelser. Som Exempler nævnes da Handlinger, der ere fremgaaede af Overilelse, Uvidenhed om det Rette o. s. v. Skylden kan i Tilfælde maaske ikke være stor, stundom maaske meget liden. Men det at lade sig overile er allerede i sig selv Synd: det viser at Mennesket er i Lidenskabens Vold eller i alle Fald ikke har eller øver den rette sedelige Magt over sig selv. En forhastet, tankeløs, uoverlagt Færd er ikke i god Overensstemmelse med den Varsomhed, den aandelige Aarvaagenhed og Agtpaagiven paa sit eget Hjerte, som fordres af den Christne. Uvidenhed er lige saa lidt altid en fuldgyldig Undskyldning for det Onde, som sker. Det heder tidt: „Jeg vidste ikke bedre". Men tidt nok viser det sig, at der over for dette er Plads for den Bemerkning: „Du burde vide bedre; du har Guds Ord, du har en Samvittighed." Vistnok er den skrevne Lov ingen Casuistik for alle Tilfælde. Men det er den vaagende Samvittigheds Sag at anvende Lovens almindelige Regel paa hvert enkelt Tilfælde. Derimod kan nok Uvidenhed tjene som formildende Omstændighed. Derfor heder det om den Tjener, som ikke

ved sin Herres Vilje og gjør, hvad der er Hug værd, at han skal faa Hug, om end Straffen for ham vil vorde mildere end for den, der ved sin Herres Vilje og dog gjør, hvad der er Hug værd. Lc. 12, 47 f. Den sidste Synd er værre end den første. Men den første er ogsaa Synd. Dette sees blandt andet ogsaa deraf, at der i det Gamle Testament er fastsat Syndoffer for Uvidenhedssynder. Altsaa: Ogsaa den Christnes Vilje er delvis ond, hvorfor ogsaa hans Overtrædelser medføre Skyld og Straf. Naar den Sætning: Nil esse peccatum nisi voluntarium i den Augsburgske Confessions Apologi[1]) forkastes, da viser Sammenhængen, at Forkastelsen gjælder Sætningen i dens Anvendelse paa den umiddelbare syndige Habitus, hvorom Artikelen handler. Derimod kan det ikke være Meningen at ville opstille en Theori om visse syndige Handlinger, hvori den Christnes Vilje aldeles ingen Del har.

Paa den anden Side maa man heller ikke tro, at den Vantroendes, „Ondskabssynderens" Handlinger altid fremgaa af fuldt bevidst, modvillig Trods. Der kan vistnok ikke hos ham strengt taget tales om Svaghed i det Gode, fordi hans Vilje efter sin Grundretning ikke er god. Men vi maa heller ikke tænke os, at han altid er sig klart bevidst, at hvad han gjør er Synd, eller at han altid handler i den bevidste Hensigt at trodse Gud. En doctrinær Paastand af denne Art vilde stride mod al Erfaring og mod Aanden i Frelserens barmhjertige Bøn for sine Fiender Lc. 23, 34.

[1]) Art. II (I), 43.

Grændsen mellem, hvad man har kaldt Skrøbelighedssynd og Ondskabssynd viser sig saaledes meget flydende.

I Stedet for at distingvere mellem Skrøbelighedsog Ondskabssynd distingverer den ældre Dogmatik mellem „tilgivelig Synd“ (peccatum veniale) og „Dødssynd“ (peccatum mortale). Ved tilgivelig Synd mencs da al saadan Synd, der ikke medfører noget Fald ud af Pagten med Gud, medens Dødssynden bestaar i Pagtesbrudd. Den er ikke Modsætning til den tilgivelige Synd i den Forstand, at den er utilgivelig, men i den Forstand, at da den fører ud af Pagten og tilbage under den aandelige Døds Magt, maa der ny Bod og Gjenoptagelse i Pagten til, for at den skal kunne tilgives. Det maa fastholdes, at det ikke er Syndens ydre Form, som er det egentlig Afgjørende for dens Character af Dødssynd, uden for saa vidt som Formen stundom viser os Handlingen i en saa uundgaaeligt iøjnefaldende Strid mod Guds hellige og kjærlige Vilje, at den ikke lettelig kan tænkes begaaet uden klar og fræk Bevidsthed om det Syndige deri. Tilsidst bliver det altid Hjertets Forhold til Handlingen, som betinger, om den er Dødssynd eller ikke. Den samme Synd kan efter Omstændighederne blive peccatum mortale eller veniale, alt efter den mer eller mindre udviklede Bevidsthed om det Syndige deri. Grændsen bliver ogsaa her i mange Tilfælde flydende. Men deraf følger ikke Fritagelse for nogen fra at agte paa Grændsen. Det maa altid blive en vigtig Opgave for det vaagende Hjerte at give Agt paa, om der foreligger nogen saadan svær Synd eller herskende syndig Tilbøjelighed, der

giver Grund til at frygte for, at et Tilbagefald i den aandelige Død er skeet. Det er ikke uden Grund, at Kirken i saadanne Tilfælde har formanet til grundigt og uforbeholdent Skriftemaal som Forudsætning for den til Oprejsning fornødne Absolution.

Vi have erkjendt, at den habituelle Naturfordærvelse er den Kilde, hvorfra Personlighedslivet i dets actuelle Ytringer faar sin syndige Character: Natura corrumpit personam. Den habituelle Syndighed staar altsaa i Aarsagsforhold til Gjerningssynden. Men omvendt lader det sig ogsaa sige, at Gjerningssynden staar i et vist Aarsagsforhold til den habituelle Synd eller Syndigheden: Persona corrumpit naturam. Ogsaa dette beror ligefrem paa det almindelige Forhold mellem Aand og Natur. Vor permanente psychiske Habitus er ikke blot Virkningen af et med vor Tilværelse sat umiddelbart Anlæg, men er ogsaa et Udslag af vort actuelle Viljeliv. Som det Naturlige, det umiddelbart Driftsmæssige gjennem frit, personligt Valg omsætter sig i Aand, saaledes gjælder det ogsaa, at det Aandige, som ytrer sig i enkelt Vilje, Beslutning og Gjerning, gjennem Øvelse og Vane omsætter sig i Natur, i permanent Retning og Character, et Forhold, der til en vis Grad endog giver sig tilkjende i vor Naturs Concretion i Legemlighed: Ansigtsudtryk, ydre Optræden og Væsen faa et vist Præg af den Retning, hvori vi ethisk bevæge os. Ingen Viljeact, ingen Gjerning er fuldkommen betydningsløs for Udviklingen og Fixeringen af vor individuelle Habitus i den ene eller den anden Retning. Vi have her for os det samme Forhold, som finder Sted ved

de uvilkaarlige Bevægelser. Et Barn, som endnu ikke har lært at gaa, behøver en Viljeact, en Beslutning for hvert Skridt, der forsøges. Er Kunsten derimod engang lært og indøvet til Vane, da sker Bevægelserne uvilkaarligt. Naturen holder Bevægelsen vedlige, uden at der behøves distincte Acter af Vilje for hvert Skridt. Hamartologisk anvendt vil dette sige: For hver Gang Synden udøves, afpræger den sig eller efterlader sig et blivende Mærke i vor Natur. Vort Væsens Naturgrund faar efterhaanden en permanent Bestemthed, der giver sig tilkjende som syndig Retning. Ved given Lejlighed melder den umiddelbare Lyst eller Tilbøjelighed til det Onde sig ganske af sig selv og fører stundom til syndig Handling, inden man kommer til klar Selvbesindelse. Syndelysten og Syndekraften stiger, jo mere de ethiske Tøjler slappes. Lidenskaben bliver mer og mer herskende og uovervindelig, medens Angeren svækkes, og Omvendelsen vanskeliggjøres. Der indtræder et Forhold, som minder om det bekjendte Phænomen i Legemligheden, at Smertens Ophør i visse Sygdomme er et Vidnesbyrd om, at Sygdommen har overvundet al Reaction fra Organismens Side. Denne Smertefrihed er derfor ofte et sikkert Bud om den sig nærmende Død. Ved Vanen til at begaa en bestemt Synd kan Synderen bringe det derhen, at han med frækt Sindsro, uden nogen Angers Smerte begaar det, som fra først af voldte ham Vaande og bedækkede hans Kinder med Skammens Rødme. Naturfordærvelsens Vext røber sig her endog i det legemlige Forhold, at han taber Evnen til at rødme over det, der dog er hans Livs Skjændsel. — Saaledes

voxer den habituelle Fordærvethed idelig ved Gjerningssynden, paa samme Tid som idelig ny Gjerningssynd afsættes af den habituelle Syndighed. Her er et Forhold af Vexelvirkning i Overensstemmelse med det almindelige Vexelvirkningsforhold mellem Aand og Natur.

Den syndige Tilstand, som heder Forhærdelse, søger sin Forklaring gjennem denne psychologiske Proces. Den ved udenfra kommende gode Paavirkninger og ved indenfra kommende Samvittighedspaamindelser endnu modtagelige og bevægelige Vilje bliver mer og mer fixeret i naturbestemt Retning, hvorved Frihedens Muligheder faa en mer og mer indskrænket Sphære, indtil det aandelige Frihedsforhold til Synden nærmer sig til et naturligt Nødvendighedsforhold, til et non posse non peccare i dette Ords fulde Betydning. Her synes vi da at have Modbilledet til det sande Udviklingsmaal: non posse peccare, idet Friheden til det Gode og Nødvendigheden af at være god gaa sammen i organisk Enhed, i creaturlig Afbilledlighed af det guddommelige Frihedsliv, der er Et med Nødvendigheden. Men medens det altid gjælder om det Gode, hvad der specielt er sagt om Sandheden, at den gjør os frie, saa at Friheden altid maa tænkes virkelig tilstede som en real og ikke blot som en formal i den højere Enhed af Frihed og Nødvendighed, der er Udviklingens Maal, saa gjælder det altid i det omvendte Forhold, at hvo, som gjør Synd, er Syndens Træl, og han bliver det mer og mer. Det er Syndens Art mer og mer at trælbinde os, saa at Friheden her, i Stedet for i Sandhed organisk at enes med Nødvendigheden, efter-

haanden absorberes i denne. Den absolute og definitive Forhærdelse er imidlertid et Forhold, som vi, der mangle Evnen til helt at granske Hjerter og Nyrer, ikke empiriſk tør tænke paa at paavise hos nogen, lige saa lidt som vi formaa at fatte, hvorledes et fortsat Personlighedsliv er muligt, efter at et af Personlighedens constituerende Momenter, Friheden, er saaledes tabt, at den ikke engang ynes som positiv Mulighed. Synden er Tilværelsens mørkeſte Gade. Der er intet Mysterium saa utilgjængeligt for vore Begreber som den. Thi den lader sig ikke fatte som Ide.

En særegen Art af Forhærdelse er den saakaldte Synd mod den Hellig-Aand, hvorom nedenfor i vor Paragraphs bibelske Afsnit.

Den gammellutherske Scholastik[1]) opstiller en Række af Former for Gjerningssynden, som den inddeler efter forskjellige Hensyn paa følgende Maade: 1) Peccata voluntaria et involuntaria; 2) venialia et mortalia, aliena et nostra; 3) interna et externa: cordis, oris et operis; 4) peccata contra primam et secundam tabulam, in specie: in Deum, contra proximum, contra propriam personam peccantis; 5) peccata commissionis et omissionis; 6) peccata clamantia et non clamantia; 7) graviora et leviora; occulta et manifesta; remissibilia et irremissibilia (pecc. in Spiritum Sanctum).

---

[1]) Cfr. Schmied, Dogmatik. 1863 p 205 f.

2.

Menneskets syndige Tilstand betegnes i den hellige Skrift i Almindelighed ved Udtrykket σάρξ[1]) som i Lighed med det hebraiske בָּשָׂר[2]) nærmest betegner Kjød, caro, og det baade Dyrs og Menneskers, Gn. 41, 2. 19; 1 Cor. 15, 39, dernæst Legemet i Modsætning til Sjelen, Jes. 10, 18; Act. 2, 31; eller i Modsætning til Aanden, 1 Cor. 5, 5. Videre betegner Udtrykket Menneskets animalske Natur, navnlig som Sede for de umiddelbare Lyster, Joh. 1, 13; Mt. 26, 41; fremdeles bruges Ordet om alt legemligt Levende overhoved, Mennesker og Dyr: כָּל־בָּשָׂר Gn. 6, 13. 17. 19; πᾶσα σάρξ, omnia animantia 1 Ptr. 1, 24, men specielt om Mennesket med Bibegrebet af det Skrøbelige og Dødelige, Ps. 56, 4; 78, 39; Joh. 1, 14; πᾶσα σάρξ = alle Mennesker, Lc. 3, 6; Joh. 17, 2; eller det betegner Mennesket efter dets ydre, iojnefaldende Aabenbarelse, Joh. 8, 15. Men Udtrykket bruges ogsaa til at betegne Mennesket baade som Aand og Natur, Ro. 8, 3; 1 Joh. 4, 2, og specielt betegner det ethisk Mennesket i Modsætning til Aanden, nemlig Guds Aand, Mennesket som jordisksindet, fremmed for Gud, tilbøjelig til det Onde, Joh. 3, 6; Ro. 7, 7 ff; Ro. 8, 6 f, 12 f; Gal. 5, 16; 6, 8; Ro. 8, 5; Eph. 2, 3; Ro. 7, 18 &c.

Luther siger om vort Udtryk paa et ofte citeret Sted

---

[1]) Cfr. Grimm, Lex.
[2]) Cfr. Gesenius, Lex.

af Indledningen til hans Fortolkning af Romerbrevet: „Kjød kalder Paulus ligesom Christus Joh. 3, 6 alt, hvad der er født af Kjød, det hele Menneske med Legeme og Sjel, med Fornuft og alle Sanser." Rationalismen identificerer derimod σάρξ med Sanseligheden som det Ondes egentlige Sede i vort Væsen. Dermed stemmer det ikke at σάρξ oftere nævnes som Princip for mange Synder, der ikke just ere Udslag af Sanseligheden, f. Ex. Gal. 5, 20, hvor Udtrykket bruges for at betegne Princip for de for, skjelligste Synder. Den nyere lutherske Theologi finder i dette bibelske Begreb det omfattende Udtryk for hele vor syndige Tilstand baade naturligt og aandeligt.[1])

Af denne syndige Tilstand afsættes de forskjellige Former af actuel Synd i Overensstemmelse med Causalitetens Lov, paa samme Maade som Træet bærer sin Frugt. Cfr. Mt. 12, 33—35; Lc. 6, 43—45; Jac. 1, 14 f; Mt. 7, 11; 15, 19; Gal. 5, 19—21. Specielt med Hensyn til den saakaldte „Undladelsessynd" i dens Forskjel fra „Overtrædelsessynden" har man henvist til Jac. 4, 17: *εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν.* Men Spørgsmaalet er, om ikke Apostelen her netop vil sige, at den, der ikke gjør det Gode eo ipso gjør det Onde: „for ham er der (ikke det) Synd"; der er Synd tilstede, naar han ikke gjør det Gode d: han synder.

[1]) Cfr. Philippi, Glaubenslehre III p. 199 ff; Thomasius, Dogmatik III p. 281; Luthardt, Dogmatik 6 Aufl. p. 161; Dorner, Glaubenslehre II p. 22 ff; Weiß, Bibl. Theol. 2 Aufl. p. 240 ff.

Som Betegnelse for Svagheds-Synden har man henvist til Steder som Mt. 26, 41; Ro. 7, 18—23; Viljen forudsættes paa disse Steder at være god, medens Paulus Ro. 1, 32 taler om dem, der synde i fuldt bevidst Ondskab.

Forholdet mellem Synden som Habitus og Actus finde vi betegnet ved en Sammenstilling af de to Steder: Jac. 1, 14 og Ro. 7, 8. Paa det første Sted fremtræder den syndige Habitus (Begjærligheden) som det, der virker Synd d: actuel Synd. Paa det andet Sted derimod er det den actuelle Synd, der „virker Begjærlighed".

Forhærdelsen have vi allerede maattet omhandle før, hvor Talen var om Guds Forhold til Synden.[1]) Den hellige Skrift lærer, at Gud forhærder Synderen d: lader ham blive haard, uimodtagelig for god Paavirkning. Men, som vi allerede før have bemerket, er dette aldrig et vilkaarligt Forhold fra Guds Side, men altid en Straf for Synderens Selvforhærdelse. Dette viser sig tydeligt nok paa vedkommende Steder i den hellige Skrift. Se Exod. 8, 32; 9, 35; og Forhærdelsesdommen over Israel i Jes. 6 har til sin Forudsætning Israels successive Selvforhærdelse, som er skildret Cap. 1—3. Dernæst er at bemerke, at der er intet, som nøder os til at opfatte Forhærdelsen som den absolute og under enhver Omstændighed blivende Uimodtagelighed for det Gode. Cfr. Deut. 10, 16; 1 Sam. 6, 6; 2 Kg. 17, 14; Ps. 95, 8; Prov. 28, 14; Mt. 13, 15; Mr. 3, 5; Act. 19, 9; Hbr. 3, 8.

[1]) B. II, p. 419.

Særlig bør der peges paa Steder som Mr. 6, 52, hvor der siges om Jesu egne Disciple, at deres Hjerter vare forhærdede, fordi de ikke tilstrækkeligen havde ladet sig overbevise om Jesu guddommelige Magt ved Underet med Brødbespisningen; Mr. 8, 17, hvor Jesus spørger de samme Disciple, om de endnu have sit forhærdede Hjerte; 2 Cor. 3, 14 ff, hvor Israels Børns Hjerter betegnes som forhærdede; men hvor det tillige heder, at Dækket, som ligger over deres Hjerter, skal borttages, naar de omvende sig; Eph. 4, 18, hvor Forhærdelsen tillægges Hedningerne overhoved. Om den absolute Forhærdelse, der udelukker al Frelse, kan der paa disse Steder efter Sagens Natur ikke være Tale.

De Steder i den hellige Skrift, hvortil man plejer at henvise med Hensyn til Læren om Synd mod den Hellig-Aand, ere Mt. 12, 32, hvor Herren siger, at der er Forladelse at finde for den, der taler mod Menneskens Søn, men ikke, hverken i denne Verden eller i den tilkommende, for den, der taler mod den Hellig-Aand; cfr. Parallelstederne Mr. 3, 28 f: Bespottelse mod Aanden; Lc. 12, 10. Fremdeles Hbr. 6, 4—6, hvor der tales om et Frafald, efter hvilket den Faldne ikke kan fornyes til Omvendelse; og Hbr. 10, 26 f, hvor der skildres en frivillig Synd, for hvilken der ikke er Offer tilbage, men kun en frygtelig Forventelse af Dommen. Det synes at være Forfatteren af Hebræerbrevet om at gjøre uden al Tvetydighed at skildre den Gjenfødte som denne Synds Udover. Kun om den Gjenfødte kunne alle de Prædicater gjælde, der ophobes paa de to anførte Steder. Synd mod den Hellig-

Aand. siger Quenstedt, kan kun begaaes „af den i Sandhed Gjenfødte (vere renatus), fordi han alene har opnaaet det tilstrækkelige Kiendskab til den guddommelige Sandhed". Saaledes ogsaa Hollaz og andre Gammellutheranere. Herimod har man bemærket, at Mt. 12, 31 f. og Parallelstedet i Marcus synes at forudsætte Muligheden af, at Pharisæerne kunde begaa denne Synd. Hollaz og andre svare hertil, at de ved Omskjærelsen vare optagne i Pagten med Gud og kunne have været gjenfødte. Der gaves Gjenfødelse, mener man, indenfor den gamle Pagts Økonomi: cfr. Ps. 51, 12; Ez. 36, 26 o. a. Stt. Dette Svar kunne vi dog ikke tilegne os. Israels Frelse var endnu kun en Frelse i Haabet og om en Gjenfødelse i fuld nytestamentlig Betydning kunde der ikke vel blive Tale. Men vi se ikke nogen tvingende Grund til at antage den forudsatte Mulighed for Pharisæernes Vedkommende paa de anførte Steder. Og under enhver Omstændighed bør Læren fixeres efter de Steder i Skriften, som klarest og mest indgaaende behandle vedkommende Punkt (her Hebræerbrevet); herfra maa de øvrige Steder hente sin Belysning. Her er aabenbart Tale om en Synd, hvori Fiendskabet mod Gud er kommen til en højere Modenhed end sædvanligt er indenfor Udviklingens Grændser. Mr. 3, 29 siges der om den, der har begaaet denne Synd, at han er ἔνοχος αἰωνίου ἁμαρτήματος: „skyldig i en evig Synd". Den „evige Dods" Forudsætning er indtraadt: „den evige Synd". Skal en, der har „smagt den himmelske Gave", „er bleven delagtig i den Hellig Aand" „har smagt Guds gode Ord og den tilkommende

Verdens Kræfter" (Hbr. 10, 26 f.) med frit Forsæt og klar Bevidsthed kunne fralige sig disse Goder, da udkræves hertil en Selvforhærdelsens Kraft, en Foragt for sit eget Vel, en Utaknemmelighed og en Trods mod Gud, som kun synes at have en Analogi i det djævelske Fald. Dette aandelige Selvmord røber en diabolisk Modenhed i den indvige Udvikling, der i Almindelighed kun kan tænkes naaet paa Evighedsstandpunktet.

At ingen Tilgivelse for Synd mod den Hellig-Aand er mulig kommer ikke deraf, at Gud har lat en vilkaarlig objectiv Hindring i Vejen. Men Synderen kvæler i sig selv enhver Gnist af Villighed til Omvendelse. (Hbr. 6, 4—6). Der er i hans Hjerte ingen Lyst til at vende tilbage til Samfundet med Gud. Han vil ikke omvende sig. Han begaar „Evighedssynden". Hvor der derimod er hjertelig Anger, Hunger og Tørst efter Retfærdighed, der er dette et Bevis for, at Synderen ikke er helt forladt af Aanden. Hans Anger og Længsel er selv en Virkning af Guds Aand. Man maa ikke misforstaa Hbr. 12, 17. Hvad Esau søgte med Taarer var ikke sin egen Omvendelse, men en Forandring i Faderens Beslutning, der berøvede ham Førstefødselsrettens Ære og Fordele.

Forøvrigt maa det tilstaaes, at vi her staa over for et Ondskabens Mysterium, som det ikke er givet os at gjennemtrænge med vor Erkjendelse. Man tager sig Sagen let, naar man antager, at disse Ulykkelige i al Evighed ikke ville sin Frelse, fordi Gud for evigt har berøvet dem den frie Vilje. Dette vilde i alle Fald ikke gjøre os Sagen mere begribelig. Vi have allerede før bemerket,

at det ikke er os muligt at erkjende, hvorledes et fortsat Personlighedsliv er muligt, efter at Friheden i enhver Betydning er ophævet.

Udtrykket „Synd til Døden" eller Dødssynd grunder sig paa 1 Joh. 5, 16 ff".[1]) Dette Udtryk forekommer allerede i G. T. Se Num. 18, 22: חֵטְא לָמוּת, LXX ἁμαρτία θανατηφόρος. Derved forstaaes Synder, som i den mosaiske Lov vare belagte med Dødsstraf, som altsaa medforte den legemlige Død. At denne gammeltestamentlige Sprogbrug har havt Indflydelse paa Apostelens Valg af Udtryk lader sig vistnok ikke benegte. Men at han ved Døden i denne Forbindelse skulde tænke paa den legemlige Død strider mod Sammenhængen og er navnlig uforenligt med den Modsætning, hvori dette Begreb her staar til ζωή v. 11 og 12. Dette er nemlig ingenlunde det legemlige Liv. Døden maa være den aandelige Død, begrundet i Adskillelse fra Gud. Synd til Døden bliver altsaa enhver saadan Synd, hvorved en Christen (ἀδελφός) falder ud af Samfundet med Gud, en Synd, som indeholder et bestemt Brudd paa Pagten og Forkastelse af Pagtesnaaden, hvilket ikke gjælder om enhver Synd. Det gaar an at synde af Svaghed uden at bryde Pagten og falde ud af Naaden, uden altsaa at tabe det aandelige Liv. Men ved Dødssynden falder den Christne ud af Livet og hjemfalder altsaa til den aandelige Død. Den har det tilfælles med Synd mod den Hellig-Aand, at den kun kan begaaes af Gjenfødte. Men at den skulde være identisk

[1]) Cfr. Meyer til Stedet.

med den sidst nævnte Synd (saaledes Calvin, Beza, Calov og andre) er utænkeligt. Thi Johannes forudsætter, at den ene Christen med Vished kan erkjende, om den anden har begaaet den Synd, han skriver om: ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν κ. τ. λ. Dette kan ikke gjælde om Synd mod den Hellig-Aand. Dertil er den et altfor mysteriøst psychologisk Phænomen. Der siges heller intet om, at Dødssynden er utilgivelig. Vistnok erklærer Johannes for sine Læsere, at han ikke vil paalægge dem at bede for Dødssynderen. (V. 16). Men at dette skulde have sin Grund i Vished om hans Synds Utilgivelighed, altsaa tillige i Vished om Bønnens absolute Frugtesløshed lader sig ikke paastaa. Var dette Meningen, vilde det have ligget nærmere at vente et Forbud mod selve Bønnen. Apostelen erklærer imidlertid ikke, at Læserne ikke skulle bede for Dødssynderen, men kun, at han ikke paalægger dem at bede for ham. „Negationen οὐ hører ikke til ἐρωτήσῃ, men til λέγω . . . . Johannes vil ikke gjøre en Bøn til Pligt, til hvis Bønhørelse man ikke kan fæste den visse Tillid." (Huther). I Forbønnen for sine under Forfølgelserne frafaldne Brødre havde de Christne maaske lidt mangen anfegtende Skuffelse, for hvilken Apostelen gjerne vil forskaane dem.

Naar Skriften taler om, at ogsaa den Retfærdige ideligen falder (Prov. 24, 16), at heller ikke den Retfærdige ved sig fri for Synd (Prov. 20, 9; Eccles. 7, 20; Jac. 3, 2 &c), da tør man formentlig med Rette heri finde Udtryk for, hvad den kirkelige Sprogbrug betegner ved peccatum veniale eller saadan Synd, som ikke i sig indeholder eller medfører Pagtesbrudd. I modsat Fald vilde der overhoved ikke

gives noget continuerligt Samfund med Gud, men kun en uafladelig Række af Fald og Oprejsning.

3.

Indholdet af vor Paragraph finder sin Bekræftelse i den kirkelige Bekjendelse.

Den lutherske Bekjendelse indbefatter i Overensstemmelse med den hellige Skrift vor almene og gjennemgribende syndige Fordærvelse som umiddelbar Bestemthed betragtet i Udtrykket Kjød og Prædicatet kjødelig. I den mest omfattende Betydning og i umiddelbar Tilslutning til den bibelske Sprogbrug finde vi Udtrykket brugt i Artice. Visitatorii Art. III, 4. Som kjødelige mangle vi Tillid til Gud, forlade vi os paa Verden og dens timelige Goder, tvivle paa Guds Naade og Hjælp, knurre mod Gud i Kors og Anfegtelse, Apol. Art. IV (III), 49. Cat. maj. P. III, 5, 89. Kjødet er imod Guds Vilje. Cat. min. P. III, 3, 11; elsker ikke Gud: Si sensus carnis est inimicitia adversus Deum, certe caro non diligit Deum; si non potest legi Dei subjici, non potest Deum diligere. Apol. Art. IV (II), 33. Som kjødelige ere vi tilbøjelige til alt Ondt. Cat. min. P. III, 6, 18. Caro nostra per se pigra est et prona ad malum. Cat. maj. P. III, 3, 63; semper prava est, dedita concupiscentiis. Ibid. P. III, 5, 89.

Om denne umiddelbare og gjennemgribende Fordærvethed uden Hensyn til dens actuelle Former og Udbrud heder det videre: Et hoc malum aliquando Dr. Lutherus

peccatum naturae, item peccatum personæ appellare solet, ut significet, etiamsi homo prorsus nihil mali cogitaret, loqueretur aut ageret (quod sane . . . est impossibile), tamen nihilominus hominis naturam et personam esse peccatricem, hoc est, peccato originali prorsus et totaliter intimis etiam visceribus et cordis recessibus profundissimis totam esse coram Deo infectam, venenatam et penitus corruptam . . . F. C. Sol. Decl. I, 1, 5. Natura nostra peccato corrupta. Ibid XI, 60.

Denne umiddelbare Naturfordærvethed bærer sin Frugt i actuelle Synder. Hujus peccati fructus postea sunt mala opera in Decalogo prohibita. Art. Schm. P. III, Art. 1, 1. Bekjendelsen skjelner nemlig udtrykkelig mellem den medfødte Naturfordærvelse og de actuelle Synder: inter peccatum originale, quod humanæ naturæ infixum est, et inter alia peccata, quæ actualia vocantur. F. C. Ep. I, 10, 20. Peccatum enim originis non est quoddam delictum, quod actu perpetratur, sed intime inhæret infixum ipsi naturæ, substantiæ et essentiæ hominis. Et quidem, si maxime nulla unquam prava cogitatio in corde hominis corupti exoriretur, si nullum verbum otiosum proferretur, si nullum malum opus aut facinus designaretur: tamen natura nihilominus corrupta est per originale peccatum. Ibid. 11, 21. Cfr. S. D. 1, 2.

Om Dødssynden, hvis Begreb er overtaget fra den ældre Scholastik, læres, at den er uforenlig med en Christens Stilling som saadan: Qui reputantur justi coram Deo, non versantur in peccato mortali. Apol. Art. IV (III), 48; uforenlig med Kjærligheden til Gud. Ibid.

IV (II), 37. I Tilslutning til den traditionelle Opfatning af denne Synd omtaler Luther i sin store Catechismus en enkelt Form: Lede til Guds Ord. Cat. maj. P. I. 3, 99. Bekjendelsens authentiske Fortolker, Melanchton, lærer om Forskjellen mellem Dødssynd og tilgivelig Synd saaledes: Peccatum mortale in genere est defectus vel inclinatio vel actio contra legem Dei, offendens Deum, non remissa, sed iram Dei et æternas poenas promerens. Sunt igitur in non renatis peccata mortalia ipse morbus originis et omnes vitiosi affectus et omnes pravæ actiones . . . Nec necesse est in non renatis quærere discrimen peccati mortalis et venialis (Ro. 14, 23), quia omne, quod non est ex fide, peccatum est . . . Sed de renatis necesse est quæri, qui habeant peccata venialia, et qui eorum lapsus dicaretur mortalia peccata . . . quum hi, qui fuerunt renati, scientes et volentes violant legem Dei . . . hæ actiones contra conscientiam sunt peccata mortalia, quæ admittendo amittit gratiam, fidem et Spiritum sanctum et accersit sibi iram Dei, ac, nisi rursus ad Deum convertatur, abjicitur in æternas poenas . . . Postremo hæc duo impossibile est simul existere, malam conscientiam, id est propositum peccandi, et fidem . . . quia habens propositum peccandi contemnit aut fugit Deum, non accedit ad Deum.[1]) Naar vor Bekjendelse oftere (cfr. Müllers Udg. p. 93, 95, 198 o. a. Stt.) polemiserer med den romerske Opfatning, at Troen kan bestaa med Dødssynd, da er med Hensyn til

[1]) Melanchton, Loci. Berolini 1856 p. 91 sqq.

Sagens practiske Betydning at bemerke, at heller ikke efter romersk Betragtning er Dødssynden forenlig med den saliggjørende Tro (fides formata), men kun med Troen som Forstandssag (fides informis).

Ogsaa den romerske Kirkes Bekjendelse betegner Menneskenaturens almindelige Fordærvelse ved Udtrykket Kjød. Se f. Ex. Conc. Trid. Sess. V, 5; Sess. XXV Continuat; Cat Rom. P. II. Cap. II. Qu. 6; P. III. Cap. X, Qu. VIII o. a. Stt. Den habituelle Naturfordærvethed characteriserer sig særlig ved den onde Lyst, Concupiscensen. Det er især den romerske Catechismus, som udførlig omhandler dette Begreb. Det udvikles her, at det ikke er Lysten eller Naturdriften som saadan, der i sig selv er ond, men den „kjødelige Lyst". „Lysten er en vis Bevægelse og Kraft i Sjelen, ifølge hvilken Menneskene begjære det Behagelige, som de ikke ere i Besiddelse af. Og ligesom de øvrige Bevægelser i vort Hjerte ikke altid ere onde, saa gjælder det ogsaa om denne Kraft til at begjære (vis concupiscendi), at den ikke altid er at agte for syndig. Saaledes er det ingenlunde noget Ondt, naar vi have Lyst paa Mad og Drikke o. s. v. Og denne vis concupiscendi er os af Gud naturligen indplantet. Men . . . den er saa fordærvet, at den ofte kommer til at begjære det, som strider mod Aanden og Fornuften", Cat. Rom. P. III. Cap. X, Qu. V, 2. „Og uagtet den hellige Paulus kalder Lysten Synd, saa er dog dette at tage i den Betydning, i hvilken Moses har talet (Exod. 20, 17), hvis Vidnesbyrd han anfører, hvilket ogsaa Apostelens eget Udsagn bevidner; thi han kalder den i Galaterbrevet

Kjødets Lyst, idet han siger: Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis» (Gal. 5, 16). Ibid. Qu. VII. „Hin naturlige cupiditatis vis et moderata, som ikke overskrider sin Grændse, bliver altsaa ikke forbudt . . . " Forbudet gjælder altsaa ikke «ipsa concupiscendi vis, qua tum ad bonum, tum ad malum uti licet, sed usus pravæ cupiditatis, quæ carnis concupiscentia et peccati fomes vocatur». Ibid Qu. VIII, 1. „Følgelig ere kun hine urene Lyster forbudte, hvilke Apostelen kalder Kjødets Lyst, nemlig illi concupiscendi motus, qui nullum rationis modum habent, neque finibus a Deo constitutis continentur». Ib. 2. Derpaa udvikles det, at Lysten er ond, naar den gaar ud paa noget i sig selv ondt eller paa noget, som uden at være dette, dog er forbudt. Ibid. Qu. IX.

Begrebet om en umiddelbart naturlig, habituel Syndighed, hvis positive Udtryk en Concupiscensen, er altsaa ogsaa indenfor den romerske Kirke Hamartologiens Udgangspunkt. Hvor vidt nu denne Natursyndighed ogsaa er tilregnelig og medfører Strafskyldighed ifølge romersk Kirkelære, er et Spørgsmaal, som først kan behandles paa et senere Punkt af vor Udvikling.

De Former af actuel Synd, hvormed den romerske Bekjendelse og Theologi især beskjæftige sig, er peccatum veniale og mortale. Ved tilgivelig Synd forstaar Bekjendelsen saadanne Overtrædelser, quibus a gratia Dei non excludimur. C. Trid. Sess. XIV, Cap. V. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandaque cadant, non propterea desinunt

esse justi. Ibid. Sess. VI. Cap. XI. Men ved Dødssynden falder Mennesket ud af Naadestanden. Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittetur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. Ibid. Sess. VI, Cap. XV. Dødssynden gjør Mennesket til Vredens Barn og Guds Fiende. Men Oprejsning er at finde i Boden: Quum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines iræ filios et Dei inimicos reddant, necesse est, omnium etiam veniam cum aperta et verecunda confessione a Deo quærere. Ibid. Sess. XIV. Cap. V. — Der gives Synder, om hvilke det i den hellige Skrift heder, at de, der begaa dem, ikke kunne arve Guds Rige, og om hvilke Bekjendelsen synes at gaa ud fra, at de efter sin Natur i alle Fald i Almindelighed kun kunne tænkes begaaede som Dødssynder, saaledes f. Ex. de Synder, Apostelen omtaler i 1 Cor. 6, 9 f; cfr. C. Trid. Sess. VI, Cap. 15. Men nogen Fortegnelse over Dødssynder efter objective Kjendemerker og med Fordring paa Fuldstændighed giver Bekjendelsen ikke; og Theologerne opstille som Kjendemerker paa Dødssynden foruden «materia gravis» kun subjective Kriterier og tilføje gjerne, at det ofte er meget vanskeligt, stundom umuligt at afgjøre, om en Synd er Dødssynd eller tilgivelig Synd, hvilket ikke kunde være Tilfældet, hvis Meningen var, at der gives et begrændset Antal Dødssynder, eller at Dødssynden lader sig paapege efter blotte ydre Kjendemerker. De romerske Moraltheologer anføre ogsaa Exempler paa, at den *samme* Handling efter Omstændighederne kan være enten venial eller mortal

Synd. Limites inter peccatum mortale et veniale sæpe sæpius nullo modo determinari possunt.[1])

De reformerte Bekjendelsesskrifter indeholde om Syndens Hovedformer intet Væsentligt, som afviger fra det, der kan betegnes som Almenkirkeligt. Se Conf. Basil. prior Art. II Disp. V. Conf. Gallic. Artt. IX. X. Conf. Scot. 2. 3. Conf. Belg. Artt. XIV. XV. Cat. Palat. P. I. Conf. Helv. post. VIII. Repet. Anhalt. I. VI. Form. Cons. Helv. Can. X. XI. Conf. Bohoem. (af 1535). Art. IV. Conf. Bohoem. (af 1575) Artt.. IV V. VI. Appendix til Niemeyers Collectio p. 10 f; p. 15; p. 51. Det bør dog bemerkes, at den reformerte Theologi hyppigt ganske forkaster Distinctionen mellem peccatum veniale og mortale. Saaledes allerede Calvin: Inepta distinctio, peccata quædam venialia esse, quædam mortalia . . . Nos autem peccati stipendium pronunciamus esse mortem et animam quæ peccavit morte dignam, ceterum fidelium peccata venialia esse, non quia non mortem mereantur, sed quia dei misericordia nulla est condemnatio iis, qui sunt in Christo, quia non imputantur, quia venia delentur. Instit. christ. relig. 1559 III. IV. 28. Saaledes ogsaa Joh. Herm. Alstedius[2]), Samuel Maresius[3]), Heidegger[4]), Schweitzer[5]) og andre. Argumentet er gjerne, at alle Synder i og

[1]) J. P. Gury. Compendium Theol. Moral. Tom. I. Romæ 1878 p. 129 ff; Tom. II p. 366 ff. Cfr. Cardinal Gousset. Theol. Morale. Tom. I. Bruxelles 1849 p. 75 o. a.

[2]) Theol. didact. Hannov. 1627, p. 412.

[3]) Syntagma theol. Groning. 1659, p. 74.

[4]) Medulla theologiæ Tig. 1696 I p. 224.

[5]) Glaubenslehre. II. Zürich. 1847 p. 77.

for sig fortjene Døden, medens omvendt den Troende finder Tilgivelse for alle Synder. Men det vil af vor Fremstilling fremgaa, at hvad der er Sandhed i denne Indvending — at al Synd vækker Guds Vrede og fortjener Straf, medens al Synd tilgives den Bodfærdige — ikke miskjendes indenfor de andre Kirkeafdelinger, som holde paa Distinctionen, og at der dog er Brug for en Distinction mellem Synd, som i sig indeholder et Brudd paa Pagten med Gud, og Synd, hvorved dette ikke er Tilfældet. „Bliver den af Gud satte Ordning ved Dodssynden rystet i sit Fundament og Livets Midtpunkt ligesom forandret, saa er den, der begaar tilgivelig Synd, at sammenligne med den, der lader Fundamentet (her Samfundet med Gud i Kjærlighed) urokket, men som bygger videre derpaa med uholdbart Materiale, med Hø og Straa (1 Cor. 3, 12 f), eller med den, der vistnok ikke taber sin Vej af Syne og ikke forvilder sig bort fra den, men som lader sig opholde paa Vejen ved allehaande Forstyrrelser".[1]) — Forøvrigt plejer hin reformerte Argumentation, som vi delvis have ladet gjælde, at forudsætte en Betragtning af Syndens Betydning, der stundom ogsaa deles af lutherske Theologer, men som neppe lader sig gjennemføre, den Betragtning, at enhver Synd uden Forskjel fortjener den evige Død. Practisk talt turde det vise sig, at selv den mest aarvaagne Samvittighed ikke vil kunne opgive Forskjellen mellem peccata leviora og graviora, at Op-

[1]) Klotz i Wetzer og Weltes Encyclopædi der kath. Theologie. Art. Sünde.

hævelsen deraf kun kan fastholdes som en abstract Theori, der er fremmed for Livets Virkelighed, og at Følgen af en saadan Ophævelse vil være en Slappelse og ingenlunde nogen Styrkelse af den ethiske Bevidsthed. Fra Dogmets eget Standpunkt er at bemerke, at Ophævelsen af den nævnte Distinction strider mod Begrebet om en Forskjel i Syndeskylden, et Punkt, som vi forøvrigt endnu ikke kunne gaa nærmere ind paa.

I alt Væsentligt befinde vi os altsaa endnu fremdeles paa den kirkelige Katholicitets Grund.

Capitel III.

Syndens Oprindelse.

§ 20.

Det Onde lader sig ikke fatte som en nødvendig Bestemmelse ved Endeligheden.

Dersom det Onde var en oprindelig og nødvendig Bestemmelse ved Endeligheden som Guds Verk, saaledes som Monismen lærer, da vilde Synden skrive sig fra Gud. Men da vilde Gud ikke være hellig og altsaa ikke Gud; eller Synden vilde ikke være noget Vanhelligt, altsaa ikke Synd.

Dersom det Onde var en oprindelig og nødvendig Bestemmelse ved Endeligheden, saadan som Dualismen tænker sig den i evig Selvstændighed over for Gud, da vilde Synden vistnok ikke skrive sig fra Gud. Men Gud vilde ikke være den Absolute over for Endeligheden og det Onde.

Der indsees overhoved ingen Grund til at knytte Begrebet om det Onde til Endeligheden som saadan. Og dersom Synden er nødvendig, da ophører den at være

Synd. Enhver Lære om Synden som Nødvendighed fornegter Friheden og har Samvittigheden imod sig.

Sin Mulighed har Synden i den skabte Personligheds Frihed, som en formal Valgfrihed, der for den endelige Personlighed er den nødvendige Forudsætning for Udviklingen af den reale Frihed, som er Frihedslivets Maal.

I sin Virkelighed er Synden et Misbrug af den formale Valgfrihed. Den er Personlighedens Brudd med sin Ide. I dets Modsætning til det Gode have vi overhoved lært det Onde at kjende som det, der ikke lader sig fatte som Ide. For saa vidt er Synden derfor i sin Vorden og Virkelighed det Ufattelige.

At spørge, om Gud kunde have hindret Syndens Vorden, er at spørge, om han kunde have skabt en Verden uden frie Væsener et ufrugtbart Spørgsmaal.

1.

Naar vi se, hvor forfærdelig og hvor udbredt Syndens Magt er, hvorledes den lægger hele vor Tilværelse øde, Slægtens fra dens første til dens sidste Individ, den Enkeltes fra hans indre til hans ydre Liv, da kunde man begynde at mene, at Synden er en oprindelig og uundgaaelig Nødvendighed, eller at vi i Nødvendigheden have Svaret paa det gamle idelig gjentagne, dunkle Spørgsmaal, som ligger ængstende over vor Slægt,

Spørgsmalet om det Ondes og Syndens Oprindelse: Vi *ere* Syndere, fordi vi nødvendigen *maa* være det.

I Virkeligheden er dette ogsaa den umiddelbare Bevidstheds sidste Svar paa Spørgsmaalet. Til Grund for enhver Forklaring, som denne Bevidsthed opstiller om det Ondes Tilblivelse, ligger tilsidst Forestillingen om dets uundgaaelige Nødvendighed. Derfor er den Lære, der forklarer Synden ud af Nødvendigheden, den principielle og almindelige Grundmodsætning til den christelige Lære om Syndens Oprindelse, som hævder vor Frihed.

Forestillingen om en fri Vilje, siger *Herbert Spencer* i sin Psychologi,[1]) beror paa en Skuffelse. „Andre Individers Virksomheder mangle hin Ligeartethed, der characteriserer saadanne Aabenbarelser, hvis Love ere bekjendte, og derfor synes hine lovløse — der synes ikke at herske nogen Nødvendighed, ifølge hvilken de maa følge en eller anden bestemt Orden, og derfor tænker man sig gjerne, at de bestemmes ved hint uafhængige noget, som man kalder Vilje. Men denne tilsyneladende Ubestemthed i den aandelige Paahinandenfølge skriver sig fra de i Virksomhed trædende Kræfters overordentlige Complication. Aarsagernes Sammensætning er saa indviklet og veksler fra Øjeblik til Øjeblik i saa høj Grad, at Virkningerne ikke mere lade sig beregne. Ikke desto mindre svare disse Virkninger lige saa fuldstændigt til Loven som de enkleste Reflexbevægelser. Uregelmæssigheden og den tilsyneladende Frihed ere uundgaaelige Følger af Compliceretheden og træder

[1]) § 219.

os ganske paa samme Maade imøde i den uorganiske Verden under ligneude Betingelser." Et Exempel: „Et i Rummet svævende Legeme, som er underkastet et eneste andet Legemes Tiltrækning, bevæger sig i en Retning, som lader sig ganske nøje forudbestemme. Er det underkastet to Legemers Tiltrækning, da lader dets Løb sig kun tilnærmelsesvis beregne; men er det underkastet tre Legemers Tiltrækning, da kan dets Løb kun bestemmes med endnu meget mindre Nøjagtighed, og er det til alle Sider omgivet af talrige Legemer af forskjellig Størrelse og i forskjellig Afstand . . . da maa dets Bevægelse synes, som om den ikke blev bestemt ved noget af dem: det vil bevæge sig paa en eller anden udefinerlig Maade, der synes selvbestemt, det vil synes at være frit."

John Stuart Mill opkaster i sin Logik[1]) det Spørgsmaal, om „Aarsagsloven strækker sig i samme strenge Betydning til de menneskelige Handlinger som til alle andre Phænomener." „Den Anskuelse, som svarer bekræftende paa dette Spørgsmaal, kalder man i Almindelighed Læren om Nødvendigheden som den, der erklærer de menneskelige Viljeacter og Handlinger for nødvendige og unndgaaelige. Den benegtende Anskuelse paastaar, at Viljen ikke som andre Phænomener bestemmes ved noget Forudgaaende, men bestemmer sig selv, at vore Viljeacter ikke i Ordets egentlige Betydning ere Virkninger af Aarsager, eller at de i det Mindste ikke have Aarsager, som de ligeartet og ubetinget adlyde." Forfatteren slutter sig til den første

[1]) VI Bog Cap. II. § 1.

af disse Anskuelser, Nødvendighedslæren. „Rigtig opfattet er Læren om den saakaldte philosophiske Nødvendighed simpelthen denne: At, saa snart de Bevæggrunde ere givne, som ere tilstede for et Individuums Aand, og idet vi forudsætte Individets Character og Stemning, da kan man ufejlbarligen slutte sig til den Art og Maade, paa hvilken det vil handle, saa at, om vi kjendte En fuldstændigt og ligeledes kjendte alle de Bestemmelsesgrunde, der indvirke paa ham, da kunde vi forudsje hans Handlemaade med den samme Vished, hvormed vi forudbestemme en eller anden Naturbegivenhed. Denne Sætning holder jeg for den simple Udlæggelse af en almindelig Erfaring, der indklæder i Ord det, hvorom enhver er inderligt overbevist. Ingen, der kjender Omstændighederne ved et Tilfælde, og som ligeledes tror at kjende vedkommende Personers Character, vilde tage i Betænkning at forudsige, hvorledes enhver af dem vil handle. Enhver Tvivl, som han i Virkeligheden maatte nære, udspringer af Uvished, om han virkelig med den fornødne Grad af Nøjagtighed kjender Omstændighederne eller den ene eller den anden Persons Character, men ingenlunde af den Tanke, at han, om han kjendte alle disse Ting, kunde være i nogensomhelst Tvivl om dens Forhold."

Disse Sætninger fra den moderne naturalitiske Determinismes Hold hidsættes paa dette Punkt, fordi de i Virkeligheden udtale den store, almindelige og principielle Grundmodsætning til Christendommens Opfatning af Mennesket i dets ethiske Ansvarlighed og af det Ondes Mulighed som grundet i Friheden. Er Friheden en Illusion,

da er det ogsaa en Illusion, naar vi i Overensstemmelse med Slægtens Samvittighed til alle Tider betegne det Onde, der udøves af personlige Væsener, som Synd. Determinismen har ganske vist delvis sin Berettigelse, nemlig dels over for Casualismen eller Tilfældighedslæren, som aldrig vil kunne forliges med Begrebet om Tilværelsens organiske Character og Udviklingens Continuitet, dels over for det indifferentistiske Frihedsbegreb, der stiller de aandelige Bestemmelser i en dualistisk Modsætning til alt, hvad der heder Natur og Naturbestemthed, som aldrig vil kunne forliges med det Begreb om Personlighedens Enhed, som turde være en blivende Erhvervelse af den nyere Psychologi. Der er Sandhed i Mills Bemerkning om Forudsigeligheden af et Menneskes fremtidige Beslutninger, hvem man kjender nøje; og der er Sandhed i Spencers Bemerkning, at Uberegneligheden heraf stundom skriver sig fra Mangel paa Kjendskab til de naturligt virkende Motiver eller fra deres complicerede Art. Hvad vi kalde et Menneskes Character er jo et saa vidt fixeret og naturbestemt Udslag af alle Livsfunctioner, og dets Beslutninger og Handlinger hænge saaledes sammen med Characteren, at her i mange Tilfælde kan blive Tale om Beregninger, der ville vise sig at holde lige saa vel Stik, som om vi havde regnet med ufravigeligt lovmæssige Naturkræfter. Vi kjende et ædelt Menneske af fuldkommen paalidelig Character. Bliver der Spørgsmaal, om det er rimeligt, at han i et kommende Tilfælde vil nedlade sig til at begaa en Lumpenhed, f. Ex. for at redde sig ud af en eller anden Forlegenhed, da ville vi med stor Sikkerhed svare

nej, og Fremtiden vil efter al Sandsynlighed stadfæste vor Dom. Det samme vil gjentage sig, hvis der spørges, hvilket Valg Vedkommende vil træffe mellem to Alternativer, hvoraf det ene er mere, det andet mindre ædelt. Vor tillidsfulde Forudsigelse vil gaa i Opfyldelse. Ikke mindre sikker og rigtig vil vor Forudsigelse være i det modsatte Tilfælde. Vi ville paastaa, at en lurvet Person i et eventuelt Tilfælde vil vælge et Alternativ, som stemmer overens med hans Egoismes Fordringer, men ikke det, der vilde forudsætte en ædel, uegennyttig Tænkemaade. Vor Forudsigelse paa dette Viljens Omraad ville synes at være i Besiddelse af lige saa megen Paalidelighed som Astronomens, der forudsiger et Himmellegemes Bane, hvis Bevægelsesbetingelser han fuldkommen kjender. Men ved alt dette er at bemerke for det første: Hvor godt man kjender Vedkommende, og hvor nøje man er paa det Rene med alle motiverende Omstændigheder, vil Forudsigelsen altid maatte beholde en vis almindelig Character. Indenfor dette Almindelige vil der altid være et Antal Muligheder af forskjellig Handlemaade, som vi ingenlunde kunne paatage os at vælge mellem. Og dernæst: Heller ikke det Almindelige kan beregnes og forudsiges med den Sikkerhed, der characteriserer den exacte Forsknings Resultater: Den Bedste kan tage Skade paa sin Sjel og skuffe os. Ondet kan blive chronisk, eller det kan optræde acut f. Ex. som Svaghed i et Tilfælde af stærk Fristelse. Og omvendt: Den Onde kan omvende sig og overraske os ved uventede ethiske Erhvervelser. Alt dette er fuldkommen uberegneligt. Deterministerne ville ikke kunne rokke os i denne Overbe-

visning ved den Bemerkning, at de mulige Fejltagelser simpelthen skrive sig fra den Omstændighed, de selv omtale, at vi saa ofte ikke kjende alle motiverende Forhold. Forstaa de derved kun de naturlige eller naturligt virkende Factorer, da mene vi, Erfaringen stadfæster, at disse vise sig utilstrækkelige til at gjøre de ethiske Phænomener beregnelige. Bemerkningen vilde kun blive acceptabel, dersom den indeholdt, at vi ikke tilfulde kjende en anden, fra de naturlige forskjellig, virkende Factor: Selvets aandelige Factor. Men dette er ingenlunde Determinismens Mening. Over for denne Factor stiller den sig enten negerende eller i det Mindste agnostisk. Vi indrømme Sandheden af Hr. Spencers Bemerkning[1]), at det ikke ganske ubetinget staar til os i hvert givet Øjeblik „at begjære eller ikke begjære" i Vilkaarlighed, fordi vor Frihed er begrændset. Men vi kunne ingenlunde godkjende hans Bemerkning, at Selvet eller Jeget mangler enhver selvstændig Existentialitet, og at det kun er Øjeblikkets „Aggregat af Følelser og Ideer", som til enhver Tid udgjør vort saakaldte „aandelige Jeg".[2]) Den moderne Psychologi er en Sjelelære uden en Sjel. Med alle vore Forudsætninger for Øje, og uden at her fornødiges nogen nærmere Udredning, blive vi over for Determinismens Fornegtelse af Friheden som en Følge af dens Fornegtelse af Selvet staaende ved den Erkjendelse, at den personlige Skabning er i Besiddelse af Frihed, fordi den er i Besiddelse af et aandeligt Selv.

[1]) L. c. § 219.
[2]) L. c.

I Virkeligheden ere de forskjellige Theorier om Syndens Oprindelse, der tage Standpunkt udenfor Christendommen, lige saa mange, forskjelligt begrundede, Theorier om dens Nødvendighed. De falde i to Hovedgrupper, efter som Nødvendigheden begrundes monistisk eller dualistisk.

Den pantheistiske Monisme forklarer det Onde ud af Tilværelsens store Dialectik. Det var nødvendigt, at Mennesket fra sin oprindelige Umiddelbarhed (Thesis) traadte i Modsætning til Gud (Antithesis) for at hævde sin Selvstændighed og saaledes indtræde i en højere Enhed med det Guddommelige (Synthesis). Dette er den personlige Tilværelses immanente og nødvendige Dialectik. Det Onde og Synden kunde her kaldes dialectisk Nødvendighed. Betragtet fra dette Standpunkt er Syndefaldet „Menneskeslægtens lykkeligste Begivenhed", fordi det betegner Menneskets Frigjørelse fra Afhængigheden under en ydre Auctoritets Bud, og „Ophiterne — siger Strauss — havde for saa vidt ganske Ret, naar de priste Overtrædelsen af det positive Bud som Gjennembrydelse af Jaldabouths Baand, der vilde skjule den højeste Magt for Menneskene, og ærede Slangen som Erkjendelsens Begyndelse, ja som den kjødblevne Visdom selv." [1]) — Dualismen fremgaar af den sedelige Trang til at holde det Onde udenfor Gud. Pantheismen lægger tilsidst det Onde ind i Guds eget Væsen. Thi Menneskets Udvikling gjennem Modsætninger til Aandens Enhed er tilsidst Et med Guds

[1]) Dogmatik II p. 23 f.

egen Selvudvikling i den fra ham selv ikke forskjellige Verden. Den er vistnok hans „Andetværen", men saaledes, at dette andet er Led i en immanent Proces, hvorigjennem han dialectisk realiserer sit med sig selv altid identiske Væsen.

En hermed beslægtet Theori om det Ondes Nødvendighed kunde betegnes som Theorien om det Onde som æsthetisk Nødvendighed. Fr. Rückert skriver:

Om Slægtens Levnetsbog du engang gjennemblader,
Du finder paa hvert Blad en Rad paa lange Rader
Af grufuld Kamp og Strid og af forræderisk Raad,
Og paa den morke Grund staar selv den lyse Daad.
Og Digtekunsten gaar, trods den sig kalder fri,
Dog ad Historiens for den optraadte Sti:
Den intet Bedre ved, som kan os mer fornøje,
End at den stiller os en blodig Gru for Øje,
Som af Guds Verden var kun det at lystes ved,
Hvad man dog burde helst i Taushed dysse ned.

Livets, Historiens, Kunstens Skikkelser ere kun da lystelige at skue, naar de sees mod Syndens morke Baggrund. Den maa til for at fremhæve dem eller give dem det fornødne Relief. Uden disse Skygger vilde Livet blive fladt og kjedeligt. Sandheden erkjendes gjennem sin Modsætning til Vildfarelsen, og hvad Sundheden har at betyde, erfare vi kun gjennem Sygdom. Det Onde behøves ligesom Skyggerne i Maleriet, ligesom Dissonanserne i Musiken. — Indvende vi mod denne Anskuelse, at det evige Liv med dets ublandede Herlighed i syndløs Renhed efter dette bliver en Umulighed, da faa vi til Svar, at just den christelige Lære om det evige Liv er en ganske særdeles smaglos Artikel. Et Liv uden Lidenskab er ogsaa et Liv

uden Kjærlighed; uden Kamp ingen Sejer, uden Ondt intet Godt o. s. v. Kort: For et saadant evigt Liv vil man helst have sig betakket, og man henviser til Gothe som den, der har seet dybere i Tingen, naar han lader Gud sige om Mephistopheles, at han nok faar give Menneskets den Karl med paa Rejsen; thi var der ikke Djævelskab med i Spillet, vilde Menneskets snart synke hen i uvirksom Sløvhed og Slaphed.

Men, spørge vi, er det da en Umulighed, at Menneskelivet skulde kunne finde andre Vanskeligheder at overvinde end dem, der rejse sig fra det Onde? Er ikke hele den skabte Natur som saadan et Felt for Arbejde, som uden Hensyn til Synden er Menneskeaandens Kræfter værdigt? Til Liv og Livsbevægelse høre ganske vist Modsætninger Allerede i Gud som det oprindelige og det højeste Liv have vi fundet det nødvendigt at tænke os Modsætninger, uden hvilket Begreb det netop vilde blive os umuligt at tænke os ham som det højeste Liv. Og væsentligt bestemmende for vort eget creaturlige Liv er Modsætningen mellem Aand og Natur, ligesom Modsætningen mellem det Personlige og det Upersonlige er bestemmende for vor Stilling og vore Livsbevægelser i Verden. Men hvad den her behandlede Livsanskuelse kræver, er egentlig ikke Modsætningen, men Modsigelsen. Og den lader sig ikke erkjende som Livsbetingelse. Tvertimod. — I Almindelighed er at sige om denne Anskuelse som om den foregaaende, at den opløser Syndens Begreb. Hører den med i Tilværelsen enten som nødvendig Gjennemgang for det

Gode eller som nødvendig Modsætning til det Gode, da bliver den selv noget Godt og ophører at være Synd.

Ifølge den moderne Pessimismus, som er en Form af den pankosmistiske Monismus, er det Onde en ontologisk Nødvendighed. Al Tilværelse er som saadan ond. Specielt er Lidelsen uadskillelig fra alt, hvad der heder Liv. Saaledes navnlig Schopenhauer.[1]) Beviset henter han særlig fra Viljens Betydning i Tilværelsen. Ved Vilje forstaar han nemlig ingenlunde blot en Personlighedsbestemmelse eller bevidst Selvbestemmelse. Han udstrækker Begrebet fra Personlighedens Verden ikke alene til de i den øvrige organiske Tilværelse herskende ubevidste Drifter, men endog til den uorganiske Tilværelses mechaniske Kræfter. Vilje er en Begjæring, der aabenbarer en Trang. Man vil noget, fordi man er utilfreds med det Nærværende og føler Trang til noget andet. Denne Utilfredshed er Lidelse. Men man vil altid noget andet. Enhver Tilfredsstillelse er kun forbigaaende og giver Plads for nyt Begjær og saaledes videre uden Stans og uden Maal. Tilværelsen er altsaa en uophørlig Lidelse uden Maal. Det Højeste, hvortil vi kunne drive det, er Kjedsomhed under en Tids stillestaaende Besiddelse. Vi leve i den fletteſt mulige Verden, frembragt af en Vilje, som maa have været blind og uden Forstand. Livet er ikke værd at leve, Ikkeværen ubetinget at foretrække for Væren. Men ere vi nu engang, da er der ingen anden Udvej end at hæve os saa vidt som muligt over Lidelsen

[1]) Die Welt als Wille und Vorstellung.

ved asketisk Fornegtelse og Dødelse af Viljen til at leve. Ogsaa von Hartmann[1]) anser Tilværelsen i og for sig som ond og den Verden, hvori vi leve, som slet. Men han adskiller sig fra Schopenhauer deri, at han betegner den som den mindst slette af alle mulige Verdener! — Den moderne Pessimisme er den gamle indiske Buddhisme i modern europæisk Dragt. Ogsaa for Buddhisten er Tilværelsen i sig selv (ontologisk) et Onde og det mest attraaværdige Maal det store Intet, Nirvana.

Ogsaa Schopenhauer er practisk Determinist. Han kjender vistnok en Frihed, men kun som en transcendental „Ding an sich", der ikke kommer erkjendeligt tilsyne i Phænomenernes iagttagelige Verden. Denne Frihed tilhører, hvad Kant kaldte vor „intelligible Character" til Forskjel fra vor „empiriske Character". Denne er bestemmende for alle vore Handlinger, og da vi ikke have givet os den selv, ere vore Handlinger factisk og practisk ikke Udtryk for nogen Selvbestemmelse. Forenligheden af hin transcendentale Frihed med denne empiriske Nødvendighed staar der som en ubevist og ubeviselig Paastand. Om Begrebet Synd som en Friheds sag kan der selvfølgelig lige saa lidt hos Schopenhauer som hos nogen anden Determinist blive Tale.

Den rene Dualismes Hovedtanker om det Ondes Oprindelse ere disse: Det Onde kan ikke stamme fra Gud. Thi han er god og kan ikke ville det Onde. Men det kan heller ikke være fra hans Skabning. Thi den maa

[1]) Philosophie des Unbewußten.

som hans Skabning oprindeligen være saare god. Saa maa det Onde være fra noget, som hverken er Gud eller er af Gud. Ligesom Gud er af og ved sig selv, sit eget Ophav, causa sui, saa maa det Onde være af og ved sig selv; det maa have sit eget selvstændige Ophav som et eget oprindeligt Princip over for og i Modsætning til Gud. Det hører ikke, som Pessimismen mener, ontologisk med til al Væren; thi da maatte al Tilværelse, Aand og Natur, ja Gud selv være ond. Men det har dog sin egen evige substantielle Tilværelse og sin egen substantielle Nødvendighed, og det trænger ind i den af Gud skabte Verden gjennem dens lavere Bestanddel, det Materielle. I Parsismen er Modsætningen mellem de to herskende Principer en evig Modsætning, og Kampen mellem det Gode og det Onde betegnes som en Kamp mellem Lys og Mørke paa saadan Maade, at man maa faa Indtryk af, at begge disse Udtryk betegne substantielle Magter og ikke blot staa som Billeder.

Det er let at se, at naar det Onde tænkes som en evig Substans udenfor Gud, da krænkes baade Begrebet om det Onde og Begrebet om Gud. Er det Onde paa saadan næsten physisk Maade Substans, da taber det sin Character af moralsk Ondt. Det moralske og ikke det physiske Forhold er det Grundbestemmende ved det Onde. Og: Tænkes det Onde med evig Selvstændighed udenfor Gud, da er det ikke længer muligt at tænke Gud som den Uendelige og Absolute. Over for Gud maa Synden ikke tænkes som en substantiel og selvstændig Magt, men snarere som Afmagt; og Guds Forhold til det Onde kan

ikke paa nogen Maade tænkes som den Afhængiges, men som den absolut Overmægtiges. Det Gode er det Mægtige, det Onde er tilsidst det Afmægtige, der mangler Selvopbyggelsens Kraft. De Ondes Tilværelse er en sønderrevet Tilværelse, og deres Rige er splidagtigt med sig selv. Hovmodet og den onde Lyst, der er Hovedfactorerne i de Ondes Liv, ere ikke Magter, som virke sammen i Fred og enig Kraft, men Magter, som idelig komme i Vejen for hinanden. — Vidnesbyrd om det Ondes væsentlige Afmagt over for det Gode er ogsaa dette, at det Onde gjerne vil skjule sit sande Væsen og helst antage en Lysets Engels Skikkelse. Folkebevidstheden har paa mange Maader, i Ordsprogets og i Eventyrets Form, givet Udtryk for den samme Forestilling. Det Gode er Livets sejerrige Magt, hvor ringe og nanseligt det end mangen Gang optræder; det Onde er væsentlig det Afmægtige og maa tilsidst ligge under, hvor glimrende og fordringsfuldt det end ofte viser sig — dette er den urgamle Folkedigtnings dybe, ethiske Grundsyn.

Til samme Side ligger Platonismens Forklaring af det Ondes Oprindelse. Det stammer hverken fra Gud eller fra den af ham skabte rene Aand. Men Sjelen er ikke blot ren Aand; den har ogsaa en „ringere Del", der er beslægtet med den evige, ukabte Materie, en seniuel Side, hvorved den er prædisponeret for det Onde. Synden bestaar deri, at Sjelen giver efter for de Drifter, der umiddelbart paavirke den fra denne Side i Stedet for at beherske dem.

Dualismens Forklaring gjenfinde vi i Manichæismen,

Gnosticismen og i Middelalderens manichæisk lærende Secter.

Endelig have vi de saakaldte Ufuldkommenhedstheorier. Det Onde og Synden afledes af den nødvendige Ufuldkommenhed, der klæber ved Endeligheden som saadan (malum imperfectionis). Den Ufuldkommenhed, hvori det Onde skal have sin Oprindelse, kan nu sees enten som en aandelig eller som en sanselig Ufuldkommenhed. Som skabte Væsener ere vi begrændsede og indskrænkede. Kun Gud er absolut. Vor Aand kan ikke som Guds Aand eje den absolute Sandhed. Det er nødvendigt, at Vildfarelse gjør sig gjældende ved Siden af Sandhedens Erkjendelse. Paa samme Maade med vor Vilje. Den er ikke fuldkommen, maa derfor nødvendig være udsat for at bestemme sig imod Guds Vilje d: for at synde. Væsentlig og efter sin Grundretning er Viljen altid vendt til det Gode. Men paa Grund af sin Ufuldkommenhed kan den komme til at gribe efter det Lavere i Stedet for at gribe efter det Højere. Det Onde er her en psychologisk Nødvendighed. Denne Anskuelse er navnlig fremstillet af Leibnitz i hans Theodicée.

Har Synden denne Oprindelse, da maa den selv forklares enten blot negativt som det, der ikke er eller endnu ikke er godt, eller positivt saaledes, at det Onde bliver det ufuldkomne Gode. Den første Forklaring strækker ikke til, fordi vi af Skrift og Erfaring vide, at Synden er en positiv Viljeretning. Den anden Forklaring, som kun sætter en Gradsforskjel mellem Godt og Ondt, er unantagelig,

fordi vi af Skrift og Erfaring vide, at den syndige Viljeretning er det Gode modsat.

Andre aflede, som ovenfor nævnt, Synden fra vor Ufuldkommenhed som sanselige Væsener. Synden er materiel Nødvendighed. Denne Læres mange Tilhængere mene ikke altid paa manichæisk Maade eller med de videst gaaende Dualister, at det Sanselige i og for sig er det Onde. Men: Hvor Aand og Natur ere sammen i én Person som et Højere og et Lavere, der kan det ske, at Aanden lader sig bestemme og lede af det Lavere, den sanselige Natur med dens Drifter og Tilskyndelser, i Stedet for at herske over den. Dette er Synden's Oprindelse. Væsentlig paa denne Maade Schleiermacher.[1]) Men hvorfor Sanseligheden som saadan skulde være Aanden til Hinder eller lede den bort fra det Gode, det begribes ikke. Den er jo oprindeligen anlagt paa at virke i Enhed med Aanden. Hvorfra da dens positive Modstand? — At Skriftens Lære om „Kjødet" som Synden's Sede ikke kan tages til Indtægt for denne Sanselighedstheori fremgaar ikke blot af, hvad vi tidligere have erkjendt om dette Begreb, men ogsaa af den Omstændighed, at der gives syndige Væsener, som ere blotte Aander uden Sanselighed, Djævelen og hans Engle. Læren om Synden's Oprindelse fra vor sanselige Ufuldkommenhed maa tilsidst søge sin Støtte eller rettere: den slaar selv over i Læren om Synden's Oprindelse fra vor aandelige Ufuldkommenhed. Thi Sanseligheden's Overmagt vilde ikke begribes uden en

[1]) Glaubenslehre I. p. 361.

tilsvarende Aandens Afmagt. Nærmest liggende for Aanden maatte det jo være at lade sig bestemme af det Aandelige, altsaa af det, som efter denne Theori alene er det rene Gode. Over for sin Natur er Aanden sat til at være Herre og Hersker, men ikke til at være Tjener. Bliver den afhængig af Naturen og Tjener i Sanselighedens lavere Sphære, da maa dette tænkes som en Følge af, at den selv lider af en væsentlig Afmagt over for sin egen sterkere Natur.

I den Udgave af Melanchtons Commentar til Romerbrevet, som udkom 1525, læres der deterministisk om Syndens Oprindelse: Den skriver sig fra Gud. Hæc sit certa sententia, a Deo fieri omnia, tam bona, quam mala . . . Constat enim Deum omnia facere, non permittere, sed potenter i. e. ut sit ejus proprium opus Judæ proditio sicut Pauli vocatio. Mod denne Lære rettes Tridentinerbekjendelsens sjette Sessions sjette Canon: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli: anathema sit. Melanchton arbejdede sig ud af Determinismen, som heller ikke gik over i Bekjendelsen. De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quæ non adjuvante Deo, avertit se a Deo, sicut Christus ait: Joh. 8, 44. Conf. Aug. Art. XIX. Schweitzerreformationens Mænd have opstillet og fastholdt de videstgaa-

ende determiniſtiſke Sætninger. Calvin erklærer i ſine Institutiones: Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet . . . Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante. Zwingli søger at redde Guds Retfærdighed, naar han lader Mennesket falde i Synd, ved at paastaa, at Loven ikke gjælder for Gud, men kun for Skabningen. Hvad Gud vil og gjør bliver for ham godt, fordi han bestemmer det, medens den samme Handling bliver Synd for den Engel eller det Menneske, „hvem han gjør til Overtræder" (Cum Angelum transgressorem facit et hominem &c).[1]) Beza erklærer ligefrem, at Gud har anordnet Adams Fald, men saaledes, at Skylden falder paa Djævelen og Mennesket: Superest, ut ostendamus, ita decretum esse a Deo Adami lapsum, ut tamen tota culpa penes satanam et Adamum resideat.[2]) Det var nødvendigt for Gud at lade Adam falde, for at han kunde faa Anledning til at øve sin Barmhjertighed! Disse vanvittige Foreſtillinger ere dog ikke gaaede over i de reformerte Bekjendelsesskrifter. Cfr. Conf. Helv. I. c. IX; Conf. Gall. c. VIII; Conf. Belg. c. XIII &c. — Foreſtillingen om Gud som „Syndens Ophavsmand" (Inhaber der Sünde) gjenfinde vi hos Schleiermacher, men fremſtillet og forsvaret med dialectiſk Finhed og Behændighed.[3])

Forgjeves ere alle Forsøg paa at derivere det Onde og Synden ud af et Oprindeligt i Gud eller udenfor Gud. Hverken i den hellige og fuldkomne Gud eller i hans gode

[1]) Zwingli, De providentia C. VI.
[2]) Beza, Absters. calum. Hesh. Genf 1561 p. 231.
[3]) Glaubenslehre I § 79 ff.

Skabning formaa vi at opdage det Onde som virkende Virkelighed. Og vilde vi med den rene Dualisme tilskrive det Onde — der dog efter al ethisk Dom er det, der ikke skal være — en oprindelig substantiel Tilværelse i Uafhængighed af Gud, da komme vi over i umulige Bestemmelser. Det Onde, det i sig Uberettigede lader sig ikke tænke som uafhængig Existens eller som Substans, men kun som Accidens ved det Gode. At tænke det Onde i Selvstændighed uden det Gode er lige saa umuligt som at tænke en Opposition uden en Position. Det Gode maa existere, dersom det Onde kan komme til at existere, hvilket dog ikke betyder, at det Onde er realiter anlagt i det Gode. Ud af Begrebet om den oprindelige Skabning lader det Onde sig ikke begribe som Virkelighed, men kun som Mulighed.

Overhoved har enhver Theori om Synden som Nødvendighed Samvittigheden imod sig. Thi den ophører ikke at vidne om vort Ansvar og vor Skyld. Var Synden paa nogen Maade Nødvendighed, da vare vi uden Ansvar, eller Synden var ikke Synd.

Den uimodelbare Bevidsthedens Arbejde for at bevise det Ondes og Syndens Nødvendighed har visselig sin dybeste Grund i en bevidst eller ubevidst Lyst til at vælte Syndens Ansvar fra sig.

2

Naar vort Væsens sande Grundforhold i Christendommen betegnes som Samfund med Gud, da ligger heri,

at den christelige Livsanskuelse fremfor nogen anden lader Menneskets Væsen som *frit* komme til sin Ret. Thi kun naar vi opfattes som frie, relativt selvstændige Væsener, kan der blive Tale om „Samfund" (unio) mellem Gud og os. I „Samfund" kan den frie, personlige Gud ikke i egentlig Forstand staa med den ufrie, upersonlige Skabning. — Det er tidligere tilstrækkelig udviklet, at vi ved Siden af Friheden meget vel kjende Nødvendigheden, at vi ved Siden af Selvstændigheden fuldt ud anerkjende Afhængigheden som medbestemmende i vort Væsens Grundforhold. Men som vi ikke kjende nogen *ubetinget*, absolut, menneskelig Frihed, saa kjende vi heller ingen ubetinget, absolut Nødvendighed over os. I Himlen, paa Jorden eller i Afgrundens Dyb gives ikke den Magt, som hersker over os med en ubetinget Nødvendigheds Krav.

Ikke i Nødvendigheden, men i Friheden har Synden sin Mulighed. Men det gjælder at erkjende, hvorledes den har sin Mulighed deri. Fri er den, som kan, hvad han vil, som ikke er bunden eller hindret i sin Selvbestemmelse ved Hindringer, der ere fremmede for hans eget Selv, som altsaa er i den Stilling, at han uhindret kan virkeliggjøre sit Selvs Bestemmelser. Friheden ophæves ikke derved, at Selvet *er bestemt*, naar denne Bestemthed ikke er fremmed for Selvets eget Væsen, men egentlig falder sammen med dets egen Selvbestemmelse. Ea res libera dicitur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Dette spinozistiske Frihedsbegreb kunne vi vistnok ikke fuldt ud tilegne os, fordi det tilsidst bunder i den pantheistiske Determinisme.

Men det indeholder det Moment af Sandhed, at Friheden ikke udelukker en vis Grad af indre Bestemthed. Der gives jo en oprindelig og absolut Bestemthed, som er Et med den absolute Frihed. Dette er Forholdet i Gud, om hvem vi have erkjendt, at Frihed og Nødvendighed i ham oprindeligt og evigt ere Et. At han kan, hvad han vil, er Et med, at han kun vil det, hvormed han realiserer sit Væsens Ide. Dette er den reale Frihed, som kun i Gud er et oprindeligt og umiddelbart Forhold, fordi han aldrig kan tænkes anderledes end som den Absolute. — For den skabte, altsaa relative Personlighed derimod maa den fuldkomne Frihed blive Gjenstand for Erhvervelse, saaledes at den fra relativ Ubestemthed gjennem Selvbestemmelse gaar over til altid nye Bestemtheder, indtil Personlighedens Ide alsidigen er realiseret.

Udgangspunktet er altsaa den relative Ubestemthed, ikke derimod den absolute. Sjelen er snarere efter Herbert Cherbury at sammenligne med en lukket Bog end efter John Locke med en tabula rasa.[1]) Den formale Frihed, som er Forudsætningen for den reale, indeholder ganske vist Muligheden af et Valg mellem forskjellige Alternativer. Den er „Valgfrihed". Men denne Valgfrihed er aldrig den rene Indifferens. Fra deres Side, som hylde det indifferentistiske Frihedsbegreb, heder det om Gud: Omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo dilectum, et non e contrario (Duns Scotus), og om Menneskets: Non eliguntur res, quia placent, sed placent, quia eliguntur,

[1]) Cfr. J. Müller, Die Sünde. II. p. 6.

„Mands Vilje er hans Himmerig" o. s. v. Men dette er den absolute Vilkaarligheds Theori, som opløser Livets Continuitet og fornegter det Godes Objectivitet. Dels maa vi tænke den skabte Aand som saadan allerede fra første Færd af til en vis Grad sedeligt bestemt. Den oprindelige Fuldkommenhed, som vi have lært at kjende, var jo et med Menneskets Vorden umiddelbart sat Forhold. Dels er der allerede fra det første Valg af indtraadt en Bestemthed — Selvbestemthed — og der indtræder altid ny Selvbestemthed ved hvert nyt Valg. I en normal Udvikling vil der efterhaanden mindre og mindre blive Tale om Valg. Viljen fixeres i sin gode Retning. Maalet er, at der ikke længer bliver Tale om et Valg mellem Godt og Ondt, fordi al Uvished i den Henseende er ophørt: Viljen er saaledes fixeret i det Gode, at der ikke længer indenfra eller udenfra er Mulighed for dens Dragelse til det Onde. Dette er ikke Frihedens Ophør, men dens Udvikling fra formal Frihed til real. Hvad der udelukker ethvert Valg af det Onde vil ikke være nogen udenfra sat Hindring, der er Selvet fremmed, men en Bestemthed ved Selvet, som det selv har sat, og hvorved det saa langt fra føler sig bundet og hindret, at det just erfarer, hvorledes det derigjennem realiserer sin Ide.

Var den personlige Skabnings ethiske Udgangspunkt den sedelige Indifferens, var Friheden efter sit Begreb og nødvendigen saadan Indifferens, da lod Syndens Begreb sig ikke fastholde. Valget mellem Godt og Ondt vilde bero paa umotiveret Tilfældighed. Viljen vilde have Ret til at bestemme sig i Vilkaarlighed eller, som Leibnitz

udtrykker det, til at optræde chimæriſt. Men vi kjende ikke Synden ſom Tilfældighed, og vi kunne ikke godkjende et Livsſyn, ſom giver Ret til Vilkaarlighed, uden at ophæve Syndens Begreb. Ved at vælge det Onde vilde Synderen kun benytte en Ret d: han vilde ikke ſynde ved at gjøre det Onde.

Paa den anden Side kunne vi heller ikke erkjende Muligheden af den perſonlige Skabnings ethiſke Udgangspunkt i en Tilſtand af real Frihed, ſom udelukker Valget af det Onde ſom en Mulighed. Vi vilde derved afficere enten Skabningens Begreb ſom ſaadan eller Perſonlighedens Begreb ſom ſaadan. En Exiſtens, i hvilken det Onde aldrig paa noget Punkt har foreligget ſom en Mulighed, er enten den guddommelige eller den uperſonlige.

Altſaa: Saa viſt ſom vi her have med den ſkabte Perſonlighed at gjøre, maa det antages, at den er ſat i Verden paa den ene Side med en umiddelbar Impuls til at beſtemme ſig ſelv for det Gode, men paa den anden Side tillige med formal Adgang til at beſtemme ſig for det Onde. Dette er den nødvendige Betingelſe for Erkjendelſen af dens Maal: en virkelig definitiv *Selv*beſtemmelſe i det Gode. Saaledes finde vi det Ondes *Mulighed* nødvendigen begrundet i den perſonlige Skabnings Væſen og Forhold til Gud.

Vi vide erfaringsmæssigen, at denne Mulighed har faaet ſin Virkelighed i den perſonlige Skabnings Liv. Synden har altſaa ſin Oprindelſe i den frie Viljes Misbrug. Spørges der videre: Men hvordan var det da muligt, at Væſener, ſom vare udruſtede med en herlig,

oprindelig Fuldkommenhed uden Fnug af Ondt i sit Væsen, kunde komme til at misbruge sin frie Vilje til det Onde, altsaa til noget, hvortil der ikke var positivt Anlæg i deres Væsen, og som efter Guds Vilje aldrig skulde blive andet end en formal Mulighed? da maa vi med vor Kirke bekjende: Synden „er en saa dyb og gruelig Naturens Fordærvelse, at den ikke kan erkjendes af Menneskets Fornuft". Schmalk. Artt. III, 1. Tilværelsens Gaade begynder her. Synden i sin Virkelighed — i sin Indgang i Tiden og Udgang af den — er overhoved Livets mørke Gaade, mysterium iniquitatis, 2 Thes. 2, 7. Ved dette Resultat kunne vi blive staaende. At det Onde i sidste Instans er ubegribeligt, er lige saa begribeligt, som det er ubegribeligt, at det skulde være begribeligt. Det Gode er det, der lader sig fatte som Idé. Derfor er det Gode begribeligt. Men det Onde er det, der ikke lader sig fatte som Idé. Det er imod Ideen. Derfor er det i sin Grund ubegribeligt, efterdi vi kun begribe det, der lader sig fatte som Idé. Det kan kun optages i Bevidstheden som empirisk, positiv Kjendsgjerning. Det er kun Syndens formale Mulighed, som i dybeste Grund er forstaaelig, fordi denne Mulighed er en nødvendig Betingelse for Virkeliggjørelsen af den skabte Personligheds Frihed. Men vil man fatte Synden i dens Virkelighed som Idé, da kommer man eo ipso til at tillægge den det Ideales Gyldighed, hvilket er uforenligt med al Samvittighed, al ethisk Bevisthed. Allerede Augustin har erkjendt Syndens væsentlige Ubegribelighed. At ville vide, hvad det Onde er, siger han, er det samme, som om du vilde se Mørket eller høre Stilheden.

Efter den Erkjendelse, vi har vundet af Syndens formale Mulighed som Betingelse for den skabte Personligheds Frihedsudvikling, behøve vi ikke at gaa ind paa Spørgsmaalet, om Gud kunde have skabt en Verden uden Syndens Mulighed. For vor Betragtning er dette kun et ørkesløst Spørgsmaal, om Gud kunde have skabt en Verden uden frie Væsener.

Den Opfatning af det Ondes Oprindelse, som i det Foregaaende er bleven gjort gjældende, har til alle Tider i det Væsentlige været Kirkens Fællesopfatning.

3.

Den hellige Skrift lærer os, at Synden ikke har sin Begyndelse i en oprindelig syndig Tilstand, hvorved den paa nogen Maade skulde kunne tilbageføres til Guds Skabervirksomhed; men at den begynder som en med Frihed valgt Gjerning i Slægtens Begyndelse.

Dette er Indholdet af Fortællingen i Gn. 3, hvor det Ondes Indtræden i Menneskeheden fremstilles for os i drastisk Anskueliggjørelse, og hvor Ponerogonien staar som en Begyndelse, der er fuldkommen forskjellig fra Kosmogonien. Hvad Gud havde sat var „saare godt", Gn. 1, 31; det Onde er ikke sat af ham. Apostelen Paulus betegner vistnok det første Menneske som χοϊκός, 1 Cor. 15, 47. Derved vil han dog ikke betegne Adam som umiddelbart syndig; men efter Sammenhængen vil han betegne hans Legemlighed som umiddelbart dødelig, og denne Dødelighed betegner kun hans umiddelbare Ufuldendthed. Dette hans potuit mori, som hører med til

Udgangspunktet for hans legemlige Tilværelse, udelukker ingenlunde det non potuit mori, som skulde være Udviklingens Maal, Lønnen for hans Lydighed, Gn. 3, 22. Apostelen Paulus lærer vistnok, at Synden, ἁμαρτία, er kommen ind i Verden ved (διὰ) det første Menneske. Men han lærer ingenlunde, at det første Menneske som saadant er en Synder. Hovedtanken er klar nok: Synden, ἁμαρτία, er indkommen i Verden ved en Gjerning, παράβασις, παράπτωμα, af det første Menneske, l. c. v. 14. 15. — Det Nye Testament stadfæster den mosaiske Syndefaldsberetnings historiske Character i dens Hovedtræk; Ro. 5, 12; 2 Co. 11, 3; 1 Tim. 2, 14. Hvad den i sin Form maatte indeholde af Symbolik, bliver det Exegesens Sag at bestemme. Slangen maa ifølge Joh. 8, 44; cfr. Sap. 2, 24; Apoc. 12, 9; 20, 2 f. være et Væsen i Djævelens Tjeneste.

I Paradisets Have stod Kundskabens Træ paa Godt og Ondt; og Menneskет havde faaet Forbud mod at spise af dets Frugt. Djævelen frister vore første Forældre til at overtræde Forbudet. Han begynder med at rokke deres Tillid til Gud. „Har Gud virkelig sagt: I skulle ikke æde af alle Træer i Haven?“ Med dette Spørgsmaal vil han ikke bringe dem til at tvivle paa, at Gud havde forbudt dem at spise af Kundskabens Træ; et saadant Forsøg vilde være forgjeves; men: „har Gud virkelig sagt?“ d: er det muligt, at Gud har givet eder et saa urimeligt Forbud som dette? Han vil bringe dem til at tvivle paa, at Guds Forbud var billigt og fornuftigt. Kvinden indlader sig med Fristeren i Stedet for at vise ham fra sig. Hendes Svar viser, at Tilliden til det guddommelige Buds

fulde Berettigelse var rokket. Hun gjentager Forbudet, men overdriver det tillige, idet hun siger, at Gud ogsaa havde forbudt dem at *røre* ved Træet. Dette viser, at hun finder noget Urimeligt eller noget Vilkaarligt ved Forbudet. Hun tvivler om dets Berettigelse.

Dette Held gjør Djævelen fristig. Han erklærer nu ligefrem Guds Ord for Løgn. Gud havde sagt: „Om I æde deraf, skulle I dø." Djævelen siger: „I skulle *ikke* dø." Nu søger han at indgive Mennesket *ond* Lyst efter det Forbudte og *hovmodig* Begjæring efter at blive Gud lig. Og det lykkes.

Kvinden saa, at Nydelsen af den dejlige Frugt allerede var fristende nok i sig selv. Her aabenbarer sig den onde Lyst, ond, ikke fordi Gjenstanden var ond i sig selv, men fordi dens Nydelse var forbudt af Gud. Men endnu mere fristende var Udsigten til at trænge ind i det hemmelighedsfulde Spørgsmaal om Godt og Ondt, kjende begge Dele, vælge efter eget Skjøn og saaledes være sin egen Lovgiver og Herre d. e. sin egen Gud. Dette er Hovmod.

Djævelen havde tildels talt Sandhed. Hans List bestaar deri, at han knytter Fristelsen til Menneskets Opgave (paa samme Maade som han siden gjorde med vor Herre Christus i Ørkenen), og deri, at han blander sin Løgn med Sandhed. Just ved Sandhedsmomentet deri blev Løgnen smagelig. Djævelen vil bringe Mennesket til at ønske at blive Gud ligt; og det var jo netop Menneskets Opgave at blive ham mere og mere ligt. Men Gud vilde, at det skulde blive ham ligt ved at adlyde ham; Djævelen vil, at det skal gjøre sig ham ligt ved at sætte sig i hans

Sted og være ham ulydig. Det var Sandhed, at de ved at spise af Frugten vilde lære at kjende Forskjellen mellem Godt og Ondt; ja de skulde ved Prøven lære denne Forskjel at kjende. Men efter Guds Mening skulde de lære Forskjellen at kjende ved i Lydighed at afholde sig fra Frugten, efter Djævelens Mening ved i Ulydighed at spise af Frugten; efter Guds Mening skulde de lære at kjende det Onde fra det Godes Standpunkt, idet de skjød det Onde fra sig. Efter Djævelens Mening skulde de gaa ind i det Onde og lære at kjende det Gode fra det Ondes Standpunkt.

Ved Djævelens Overtalelse bragtes de til at ville frigjøre sig fra det udvortes Bud. Det tyktes dem Trældom at adlyde det, hvis Grund de maaske ikke eller dog ingenlunde fuldt forstod.

Faldet sker i det Øjeblik, Viljen vender sig fra Lydigheden mod Gud. Den onde Handling er derefter kun det ydre Udtryk for Hjertets indre Affald fra Gud. Ved sin Synd blev Mennesket paa en vis Maade Gud ligt. Det blev Gud ligt, idet det lærte at kjende Forskjel paa Godt og Ondt, og idet det gjorde sig til sin egen Herre og sin egen Gud. Men den usalige Frygt („jeg frygtede") og Skam („jeg skjulte mig, thi jeg var nøgen") viser, at Ligheden ikke var nogen Væsenslighed, men egentlig kun en tilsyneladende, ja igrunden den højeste Ulighed. Mennesket opnaar ikke Lighed med Gud ved Løsrivelse fra ham, men kun ved Forening med ham.

Strauss har kritiseret den mosaiske Beretning paa følgende Maade: „Paa det Spørgsmaal, hvorfor Gud af

pure Vilkaarlighed har forbudt de første Mennesker en i og for sig uskyldig Nydelse, svarer Kirkelæren: Mennesket skulde strax i Paradiset moralsk uddannes. Det maatte følgelig have en Gjenstand, der kunde tjene til Udviklingen af dets sedelige Natur. Men med Rette kunde man spørge: Levede Adam ikke allerede i Forbindelse med Eva? Kunde der da vel mangle Lejlighed til Udøvelsen af gjensidige Pligter? Og hvorfor lod Gud det ikke bero ved disse naturlige Pligter, eller hvorfor gav han ikke heller en af dem Helligheds som positivt Bud, da Mennesket saa dog kunde indse en Grund dertil, end han, ved at opstille et Forbud, der ikke havde nogensomhelst anden Grund end hans Vilkaarlighed, tilskyndede Menneskene til Overtrædelse"? — — „Ja, fra denne Side betragtet, kan man finde det rosværdigt og se en Bekræftelse af Menneskets intelligente Natur deri, at det ikke lod sig binde ved et Bud, der behandlede det som aandløst, ufrit, idet det forpligtede det til noget uden at angive en Grund derfor. Børn maa respectere ogsaa et saadant Forbud; men efter den kirkelige Forestilling besad jo Adam den aller fuldkomneste Forstand. Ikke Gud, der som Uraanden vil staa i et aandeligt og liberalt Forhold til Mennesket, der er skabt i hans Billede, men kun en brutal Subalteren, der finder Behag i Imperiositet mod sine Undergivne, kunde have givet et saadant Bud."[1])

For saa aabne Erklæringer bør Kirken altid være taknemmelig, ikke mindst for denne, da den giver Anledning

[1]) Strauss, Dogmatik II p. 23 f.

til at udvikle et Punkt i Kirkelæren, som ikke altid faar sin rette Belysning. Det er nemlig Sandhed dette, at Mennesket over for Proven maatte staa i Bevidsthed og i Frihed. Den Lydighed, som skulde ydes, maatte ikke være den fuldkommen blinde Lydighed; det Valg, der skulde træffes, maatte ikke være den rene Vilkaarligheds Valg, lige saa lidt som Budet maatte indeholde nogen Vilkaarlighed fra Guds Side. Havde den fuldkommen blinde Lydighed været Fordringen, og var det sandt, at Budet „ikke havde nogensomhelst anden Grund end Vilkaarlighed" fra Guds Side, da var det ogsaa sandt, at Mennesket i Prøven blev behandlet som aandløst, ufrit. Men det er ikke fuldkommen blind Lydighed at efterleve et Bud, der vitterligen kommer fra Gud, selv om Budets Grund ikke klart indsees. Og det er derfor heller ingen Vilkaarlighed af Gud at stille en saadan Fordring. Den Bevidsthed, at Budet virkeligen kom fra Gud, maatte indtil videre være Grund nok til at adlyde. Denne Bevidsthed havde Adam, og den redder hans aandelige Frihed over for Budet.

At adlyde kun det, hvis Grund forstaaes i fuld Klarhed, kan alene blive de Fuldkomnes Sag; thi først i Fuldkommenheden forstaaes ethvert Guds Bud. Den „oprindelige Fuldkommenhed" er endnu kun den relative, Begyndelsesstadiets Fuldkommenhed. Adam besad ingenlunde „efter den kirkelige Foreſtilling den aller fuldkomneſte Forstand"; denne var den intellectuelle Udviklings Maal. Vore første Forældre stod i Udviklingen og maatte vide, at de stod i Udviklingen. Saa maatte det være dem nok

at vide, at Budet kom fra Gud. Adam og Eva havde Betingelserne for at kunne bedømme sin Stilling ret og indse sin Pligt. De kunde tænke: Hvad Gud her befaler, forstaa vi ikke ret nu. Men da det er Gud, der har befalet det, maa det være det Bedste, og vor Pligt er at adlyde. Engang ville vi vel ogsaa forstaa det. — Vil man for Alvor hævde den Sætning, at vi kun da skulle adlyde, naar vi forstaa, og fordi vi forstaa Budets dybeste Grund, da er al virkelig Lydighed baade mod guddommelig og menneskelig Auctoritet negtet i sin Grund. Adam og Eva vare efter denne Betragtning i sin gode Ret, naar de ikke adlode et Bud, hvis Grund de virkelig ikke klart forstod. Ligesaa vil al Opdragelse og al retslig Styrelse, forsaavidt disse Virksomheder ere betingede af de Underordnedes selvfornegtende Underkastelse under de Overordnede, efter en saadan Betragtning være en Umulighed.

§ 21.

Menneskelivet frembyder Former af Synd, som lede Tanken hen paa Forestillingen om en dæmonisk Indflydelse. Egoismen have vi lært at kjende som den almindelige Rod til al Synd, eller som Synden. Men der gives Former indenfor den syndige Udvikling, der ikke synes at kunne forklares af Egoismen alene, saa danne Phænomener af Synd, hvor Synden synes at have sit Formaal i sig selv. Der gives en Ondskab, som har sin Glæde i Ondskaben selv og fuldbyrder det Onde ogsaa

da, naar Handlingen saa langt fra kan tilfredsstille Egoismens almindelige Formaal, at den ligefrem og øjensynligen er i Strid dermed. Individer og Complexer af Individer kunne stundom med aabne Øjne som af en usynlig Magt lade sig drive hen i en Fordærvelse, der ligger synlig og umiskjendelig for deres Blik. En saadan „uegennyttig Kjærlighed til det Onde", som man ikke ganske med Urette har talt om, lader sig ikke forklare alene psychologisk. Vi ledes til Forestillingen om overmægtige Impulser til det Onde fra en usynlig, aandelig Magt, fra et Dæmonernes Rige. Hermed er da den Mulighed given, at Synden har sin første Oprindelse ikke i Menneskeverdenen, men i en personlig Tilværelse udenfor denne. Forholder dette sig saa, da maa det videre antages, at Synden i denne dæmoniske Verden ikke er at forklare som en oprindelig Bestemmelse; thi al Guds Skabning er oprindelig nødvendigvis god; men at den er indkommen deri ved et Misbrug af den frie Vilje, et Fald. — Men det Nærmere herom kan kun vides gjennem Skriftaabenbaringens positive Meddelelser.

1.

Synden er kommen ind i Menneskenes Verden ved Menneskets Misbrug af sin frie Vilje. Men den hellige Skrift lærer os, at der er en ond Aand, Djævelen, som har forført Mennesket til at misbruge sin frie Vilje. I

Læren om Djævelen have vi saaledes det sidste Svar paa Spørgsmaalet om Syndens Oprindelse. Spørges der: Fra hvem kommer Synden? da er Svaret: Fra Djævelen. Han er den Første, der har misbrugt sin frie Vilje til at sætte sig op imod Gud. Han er den *første Synder*, 1 Joh. 3, 8: „Djævelen synder *fra Begyndelsen*." Derfor gjælder det, at „hvo, som gjør Synd er af Djævelen" (l. c.). Hvad der siges Joh. 8, 44 om Djævelen som „*Løgnens Fader*", gjælder om hans Forhold til Synden i *Almindelighed*. Han er dens Fader, dens første Ophav, dens Begynder. Og naar det i absolut Forstand heder om ham, at han „taler af sit Eget", naar han taler Løgnen, da viser dette tilbage til den almindelige Sandhed, at naar han synder, da fremgaar i absolut Forstand Synden af ham selv som „hans Eget." Den er uden Indskrænkning en Begyndelse af ham selv. Dette er Djævelens bibelske Begreb. Hvad her siges om ham som Synder er netop ejendommeligt for ham. Det kan ikke siges om Mennesket, der ogsaa er en falden Skabning, en Synder, men ikke Syndens Begynder. Det har ikke saaledes som Satan frembragt Synden hos og ud af sig selv

Af vort Begreb om Gud i hans Absoluthed og hans Godhed følger, hvad den hellige Skrift stadfæster, at Djævelen er en *Skabning*, og at han oprindeligen var en *god* Guds Skabning. Joh. 8, 44: Han blev ikke „*bestaaende*" i sin medskabte Herlighed, men *faldt*, da han prøvedes, med en Skare Aander fra Gud, 2 Ptr. 2, 4; Apoc. 12, 9; 20, 2, og stræber nu at drage Menneskene med sig i sit Fald. Gn. 3; 2 Cor. 11, 3; Eph.

6, 11 ff. Han er Guds Børns Modstander, „Satan“, 1 Ptr. 5, 8; og han er de Helliges Anklager for Gud: „Djævel“; se Bogen Hjob. Han herſker i de onde Aanders Rige, Mt. 12, 24; 25, 41, og over de onde Mennesker, 2 Cor. 4, 4; Joh. 14, 30; Eph. 2, 2; 1 Joh. 5, 19. Af disse Steder følger tillige, at Djævelen og hans undergivne Aander ere faldne Engle og som saadanne perſonlige Væsener. Ligesom det er de gode Engles Forretning at tjene Gud og befordre hans Riges Vext og Trivsel, saaledes arbejder hin faldne Aand med sine Engle stadigt paa at modstaa Gud, skade hans Børn og hans Rige. Men Herskermagten over „denne Verden“, saadan som den „ligger i det Onde“, er kun „overantvordet“ Djævelen under Guds tilstedende Vilje, Lc. 4, 6 cfr. 1 Kor. 5, 5, og han skal „kastes ud“ af Herredømmet. Har „er dømt“, Joh. 16, 11, ved ham, som kom for at „knuse Slangens Hoved“, Gn. 3, 15, og „afskaffe Djævelens Gjerninger,“ 1 Joh. 3, 8. Han venter med sine Tjenere paa en endelig Dom, 2 Ptr. 2, 4, da Herren vil „tilintetgjøre alt Fyrstendømme og al Vælde og Magt“ d: han skal tabe sin Magt som Syndens Repræsentant. Men han skal ogsaa tabe sin Magt som den, der tillige er Dødens Repræsentant, idet han „har Dødens Vælde“, Hbr. 2, 14. Thi „den sidste Fiende, som tilintetgjøres, er Døden“, 1 Cor. 15, 24—26. — Indtil da er Djævelen i en vis Forstand baade i Himlen og i Afgrunden; i Himlen (cfr. navnlig Bogen Hjob og Apoc. 12, 7 ff) som Anklagelsens Engel, der gives Fuldmagt til at fuldbyrde Guds Retfærdigheds Domme, og nedstyrtet fra Himlen

(Lc. 10, 18) i Afgrunden (2 Ptr. 2, 4; Jud. v. 6, som den faldne Aand, der venter sin endelige Dom. Hans endelige Skjæbne er at „kastes i Søen af Ild og Svovl." Apoc. 20, 10.

2.

Englefaldets dybeste Kilde er ikke tilgjængelig for vor klare Erkjendelse. Antages tør det dog vel, at det i sit Væsen har havt samme Hovedcharacter som Menneskets Fald, selvraadig Egenkjærlighed, hovmodig Lyst til at tilrane sig Herredømmet over Verden og sætte sig i Guds Sted. Thi Egenkjærlighed med det, som dertil hører, er overhoved Syndens Væsen.

Den hellige Skrift lærer os Syndens Ophav at kjende i en personlig Aand. Den Sandhed, at Synden har et saadant Ophav, har saa dyb en Grund i det christelige Begreb om Synden, at dette Begreb staar og falder med Spørgsmaalet om Djævelens Personlighed. Thi er Syndens Begyndelse ikke tilsidst en Viljebeslutning i personlig Frihed, da er Synden ikke Synd, og vi komme tilbage i den upersonlige Nødvendighed, hvori al Frihed og alt Ansvar for Livet forsvinder. Dette er den dybe sedelige Betydning af Læren om Djævelens Personlighed. Djævelen repræsenterer Synden. Men er dette saa, da repræsenterer han Egenkjærligheden eller Selviskheden. Thi dette er Synden. Men Selviskheden kan ikke repræsenteres ved det, der mangler et Selv. Derfor maa Djævelen som Selviskhedens Repræsentant være et Selv eller en Personlighed. Have vi Ret til at slutte: Gud er

Personlighed, efterdi vi erfaringsmæssig kjende ham som Kjærligheden — da en upersonlig Kjærlighed er en Selvmodsigelse — saa maa vi ogsaa have Ret til at slutte: Syndens Begynder er en Personlighed, efterdi vi erfaringsmæssig kjende hans Magt som Egenkjærlighedens, da en upersonlig Egenkjærlighed er en Selvmodsigelse. Guds Personlighed er derfor ifølge Skrift og Erfaring ikke mere vis end Djævelens; og Synden har ikke den seet i Sandhed, der ikke har seet den i en Personlighed, som er dens Ophav. Dette er lige saa vist som dette, at den ikke har seet det Gode i Sandhed, som ikke har seet det i den personlige Kjærlighed, som er den levende Gud. Det Ondes Ophav maa være den Onde, ligesom det Godes Ophav maa være den Gode: Gud.

Som den, der repræsenterer Synden, er Djævelen det Onde i personlig Tilværelse. Han er „den Onde." Det Onde møde vi overalt i den os omgivende, skabte Tilværelse, saa vidt som vor Erfaring rækker. Men deraf følger ikke, at der kan tillægges Djævelen „Allestedsnærværelse." Den er et rent guddommeligt Prærogativ. Hvad Mephistopheles siger om sin Viden i Gøthes Faust:

> Alvidende just ej, jeg ved
> Om mangt Besked,[1])

— dette har ogsaa sin Anvendelse paa Djævelens personlige Nærværelse i Skabningen. I sin Aandetilværelse og udrustet med store Evner og Kræfter har han visselig en Evne til at være tilstede, hvor han vil, som vi, bundne af

[1]) Faust, oversat af Gjertsen p. 65.

den uforklarede Legemlighed, ikke have. Men samtidigen tilstede overalt kan han kun være gjennem sine Tjenere, de onde Aanders Hærskare, hvis Fyrste han er.

Er Djævelen den personlige Repræsentant for det i og for sig Onde, er han „den Onde" — da ere vi altsaa ikke dette. Vor Lære om Djævelen indeholder derfor en væsentlig Støtte for den Sandhed, at Synden er noget, som er vort egentlige Væsen fremmed. Den djævelske Personlighed er den eneste, i hvem det Onde som saadant og i og for sig har personlig Tilværelse.

Djævelen er Aand. Er han Personlighed, da maa han ogsaa være Aand. Men der spørges, om han er blot Aand, om hans Tilværelse er fuldkommen naturlos. Spørgsmaalet lader sig vanskelig afgjøre med fuld Vished ved de Midler, der staa til vor Raadighed. Vi have tidligere erkjendt, at der er Grunde, som tale for Antagelsen af Englenes Udrustning med en højere Natur. Har Engleverdenen fra først af ejet en saadan, da har ogsaa Djævelen og hans Engle oprindelig ejet den. Dersom Dæmonerne nu ere blotte Aander, da maatte det antages, at det hører med til deres Forbandelse at være berøvet en højere, oprindelig, medskabt, englelig Naturlighed. Er der nogen Grund til at antage dette? Spørgsmaalet maa behandles i Forbindelse med Spørgsmaalet om Djævelens Forhold til Døden. Efter Skriften er jo Djævelen som Syndens saa ogsaa Dødens Repræsentant. Hbr. 2, 14. Han bringer Døden over os. Men Døden maa først være bragt over ham selv. Thi det er almengyldig Sandhed, at Syndens Sold er Døden. Men

Døden kjende vi som en Adskillelse af det oprindeligt Sammenhørende. Den er Sønderrivelsens Magt, som ophæver Samfundets Salighed og lægger Tilværelsen øde. Over sig selv har nu Djævelen nærmest bragt Døden ved at løsrive sig fra Gud. Men i endnu fuldere Betydning bliver han Dødens Repræsentant, naar det antages, at Dødens Gjerning er fuldbyrdet ogsaa indenfor selve hans Væsen ved Sønderrivelse af Baandet mellem Aand og Natur. En skabt Aand, der er berøvet ethvert Naturorgan, synes at maatte være den fuldkomneste Fremstilling af Syndens Følger i den skabte Personligheds Verden. Thi hvor rigt udrustet en skabt Aand forøvrigt kan være, saa er dens Tilværelse dog fattig, øde og tom og dens Tilværelses Trang utilfredsstillet, dersom det er en almindelig Sandhed, at det er den skabte Aands Trang at give sig Tilværelse og skaffe sig Organer i Natur. Denne Aand i al sin Vælde kommer da paa denne Maade altsaa dog tilsidst til at vise os, hvor saafengt det er, naar Skabningen rejser sig mod Skaberen, vise os Syndens endelige og væsentlige Afmagt. Til denne Dæmonernes nøgne, naturløse Aandelighed vilde det da svare, naar den hellige Skrift betegner Luften som deres Opholdssted, Eph. 2, 2; cfr. 6, 12. En lignende Foreſtilling synes at ligge til Grund, naar Skriften hensætter de onde Aander i Ørkenen, Lev. 16, 10, eller lader Dæmonerne uroligt vandre over „tørre Steder" søgende Hvile og „et Hus", hvori de kunne bo, Mt. 12, 43; Lc. 11, 24—26, og naar den i Fortællingerne om Besættelse (obsessio), navnlig den saakaldte legemlige Besættelse (obsessio corporalis i Mod-

sætning til obsessio spiritualis), viser os, hvilken umaadelig Higen disse usalige Væsener have efter at tilegne sig Organer i Natur og Legemlighed. — Den Tanke, at Dæmonerne have gjennemgaaet Døden i den her omtalte Betydning, har Richard Rothe antydet i sin Ethik, hvor Betragtningen dog forøvrigt i mange Henseender er forskjellig fra vor.[1]) Sin Lære om Engleverdenen i det Hele sætter han i Forbindelse med Forestillingen om „andre Skabelseskredse forud for vor jordiske Skabelse" Englene ere ogsaa for ham Aander. Men fra denne Opfatning vil han ikke have udelukket en ejendommelig dem tilhørende „Naturorganismus." I denne Engleverden har Synden taget sin Begyndelse og med Synden Døden. Han taler om Dæmonernes „sanselige Død"; han betegner dem som „geistartig aus dem materiellen Leben geschiedene persönliche Einzelwesen."

Hvad der gjælder om de gode Engle, at de navnlig fremtræde virksomt i Frelsehistoriens store Hovedtider, gjælder ogsaa om „Ondskabens aandelige Hær under Himlen"; hine til Guds Riges Opbyggelse paa Jorden, disse til Nedbrydelse. Ondskabens Fyrste traadte Herren selv fristende imøde i Ørkenen. Han opbød i det Hele just paa den Tid al sin Magt. Derfor de mange Djævlebesættelser paa Christi Tid.

Med Hensyn til Djævelens Synds Væsen er det allerede antydet, at vi maa gaa ud fra Egenkjærligheden som Grundbegreb. Thi Synden er overalt og altid én:

---

[1]) Rothe, Ethik, 2 Aufl. §§ 48. 503.

Egenkjærligheden eller Selviskheden er dens Væsen. I Egenkjærligheden vil Selvet være noget for sig selv og ved sig selv, uafhængigt af Gud, i falsk Selvstændighed. Som Kjærligheden er Selvets Hengivelse til Gud, hvorved det i højere Forstand finder og bevarer sig selv — thi den, som mister sit Liv for Herrens Skyld, skal finde det, Mt. 10, 39 — saa er Egoismen Selvets falske Fastholden paa sig selv, hvorved det i højere Forstand taber sig selv (l. c.), fordi Skabningen fortabes, naar den ikke hengiver sig til Gud og saaledes ikke opfylder sin Bestemmelse. I Kraft af denne almengyldige Sandhed maa den djævelske Fortabthed i Synden være Egoismens Fortabthed. „Var Gud eders Fader", siger Frelseren til Jøderne, Joh. 8, 42, „da elskede I mig." Kjærligheden er de Christnes rette Kjendetegn, 1 Joh. 3, 9—15. Derfor: Naar Herren videre siger om sine Modstandere, at deres Fader er Djævelen, Joh. 8, 44, da maa Kjærlighedens Modsætning, Egoismen eller Selviskheden, være hans og deres rette Kjendetegn. Vi have erkjendt, at skriftmæssigen var Egoismen den Grundsynd, hvortil Satan forledede vore første Forældre i Paradis. Tør det nu antages, at han søgte at lede dem ind i sin egen Synd, da er det ogsaa skriftmæssigt at antage, at Satans egen Grundsynd er Egenkjærligheden. — Djævelen vilde ikke have sit Centrum og sit Livs Maal i Gud, men i sig selv. Dette er Egenkjærlighedens Art. Og ikke blot dette: Hvad der videre følger af den Maade, hvorpaa Satan i den hellige Skrift fremtræder som Medbejler til Guds Søns Throne og Verdensherredomme, og hvad der betegner noget ejendom-

melig Djævelsk i hans Synd er dette, at han vil gjøre sig til den hele Tilværelses Centrum. Han er „det i falsk Selvstændighed fremtrædende Verdenscentrum.“[1]) Der er fuld djævelsk Sandhed i Lucifers Raad hos Byron:

„Vær eder selv i eders Modstand,
Intet kan tvæle Aanden, naar den kun vil være
Sig selv og Middelpunktet for alting
Omkring den; den blev skabt til at beherske.“[2])

Jacob Böhme har udtrykt dette ved at sige om Djævelen, at han „misundte Sønnen Herligheden“; og Martensen skriver, at Satan „i Stedet for at være Lysets Bærer (Lucifer) vil have Lyset i og af sig selv.“[3]) — En saadan Egoisme kan ikke tænkes uden et uhyre Hovmod, som i alt vil være, hvad Skabningen ikke er og ifølge sin Endelighed aldrig kan vorde, autonom, i guddommelig Selvtilfredsstillelse. Det er dette Hovmod, som faar sit Udtryk i Mephistopheles's Ord til Faust:

„I maa som jeg kun stole
Paa jer selv.“[4])

Men hvad der særlig characteriserer den djævelske Synd til Forskjel fra Menneskets er den fulde, bevidste Selvforhærdelse. Menneskenes Verden viser os stundom det forfærdelige Syn af en saadan begyndende Forhærdelse, en „uegennyttig Kjærlighed til det Onde,“ hvori en vil

[1]) Martensen, Dogmatik p. 195.
[2]) Byron, Dramatiske Digte, overs. af Lembcke. Kbh. 1873. I p. 284.
[3]) Martensen, l. c. p. 194.
[4]) Faust, l. c. p. 177.

det Onde alene for det Ondes Skyld. Victor Hugo har skildret en Type i denne Retning i sin Habibrah. Denne Tilstand maa hos Djævelen og hans Engle tænkes i Fuldendthed. Her kan atter mindes om et Ord i Gøthes dybe Digtning, hvor Mephistopheles siger til sin Lærling:

„Kom! Fra den ene Ild vi vandre
Til den anden!“ [1])

En Vandring, hvis eneste Maal er: Fra den ene Ild til den anden, dette er et Udtryk for den djævelske Forhærdelse, som kun vil Synden, en gribende Modsætning til det store, plastiske Billede, Dante har udkastet i sin Divina Comedia, hvor han vandrer under Beatrices Ledsagelse fra Klode til Klode, fra Lys til Lys, altid nærmere mod Salighedens Himmel, det evige Lys, der er Menneskesjelens dybeste Længsel.

Ogsaa denne Længsel viser Forskjellen mellem den djævelske og den menneskelige Synders Tilstand. I den djævelske Forhærdelsestilstand lader der sig ikke tænke nogen Længsel efter Gud, men kun Had. Daub har i sin Bog „Judas Ischariot“ søgt at vise Forskjellen og derved tillige Muligheden af Menneskets Frelse ved Hjælp af Begrebet Anger: Mennesket angrer; altsaa er det ikke uskyldigt; ellers behøvede det ikke at angre. Men Menneskets Anger beviser, at det ikke er den oprindeligt Skyldige; thi da var det ikke i Stand til at angre. Altsaa maa en anden være den oprindeligt Skyldige. Dette er Satan, som har født Synden ud af sig selv. Han angrer ikke. Naar

[1]) Faust p. 177.

Angeren saaledes viser tilbage til en vis Undskyldelighed hos Mennesket, efterdi den Angrende ikke kan være eneste Ophav til sin Synd, medens Satans Angerløshed beviser, at han er uden Undskyldning, da have vi i Menneskets Anger et Bevis paa, at det kan frelses, medens Satans Angerløshed viser, at han er den evig Udstødte. Judas's Fortvivlelse var ingen virkelig Anger.[1]) Blandt Menneskene er derfor han den sande Typus paa den djævelske Synd, som ikke kan forlades. „Da hans Skyld ikke kan udslettes, fordi Anger er umulig for ham, er den guddommelige Naade og Saligheb umulige for ham.“[2]) Derfor siger Herren om ham, Joh. 6, 70, at han er en Djævel.[3])

Det maa siges, at Valget af Judas som Typus paa en Synder, der ikke angrer, er uheldigt, da det dog om ham udtrykkeligen heder, at han angrede, Mt. 27, 3, og det saa energisk, at Angeren bragte ham til at bekjende: „Jeg har syndet, idet jeg forraadte uskyldigt Blod!“ Judas fortvivlede. Men i Stedet for med Daub deraf at slutte: altsaa var hans Anger ingen virkelig Anger — tvertimod Skriftens udtrykkelige Ord — vilde vi heller gjøre en Betragtning gjældende, som turde have baade Skrift og Erfaring for sig, nemlig at det, der beskytter mod Fortvivlelsen, ikke er noget, som ligger i selve den Anger, der fremkaldes ved Syndens Betragtning; men det er det vaagnende Haab, der begynder med Naadens Betragtning. Vi kunne derfor ikke slutte os til den Betragtning,

[1]) Daub, Judas Ischariot. Heidelberg 1816. I p. 17. 20.
[2]) Daub, l. c. p. 17.
[3]) Ibid. p. 19.

at Angeren som saadan indeholder Forjættelse om Frelse, men maa fastholde, at denne Forjættelse snarere er at søge i den Længsel efter Frelse, der mer eller mindre bevidst og anelsesfuldt rører sig i Dybet af Menneskets Hjerte. Den hellige Skrift viser os intet saadant i den djævelske Bevidsthed. Som den første Synder, som den, der udelukkende selv er sin Synds Ophav, er Satan den absolut Selvforhærdede.

Vi have nævnt, at Satan som den, der repræsenterer Syndens Princip i personlig Tilværelse, ogsaa repræsenterer Dødens Princip i personlig Tilværelse. Han har Dødens Vælde. Som den, der lider under Dødens Vælde, er han adskilt fra Gud, „den evig Udstødte." Som saadan er han i Modsigelse med Gud. Men et Væsen kan ikke være i Modsigelse med Gud, sit Ophav, uden tillige at være i Modsigelse med sin Bestemmelse og derved i Modsigelse med sig selv. Derfor er Djævelen ikke blot Modsigelsens Aand, men ogsaa „Selvmodsigelsens Aand".[1]) Sammenlign den Besattes Rasen mod sig selv, Mr. 5, 5. Og som Satan efter sit Væsen maa være i Modsigelse med sig selv, saa maa ogsaa hans Rige være et Rige af indre Splidagtighed (bellum omnium contra omnes). Der er vistnok det, der til en Tid holder Satans Riges Medlemmer sammen. Men det eneste sande Samfundsbaand er Kjærligheden. Denne mangler i Satans Rige. Ikke en fælles Kjærlighed binder Mørkets Magter sammen, men fælles Had til Gud og hans Rige. Mør-

[1]) Sml. Göthe, Faust p. 175.

tets Rige er efter sit Væsen henvist til at leve af Opposition.

Djævelen udøver Dødens Vælde. Han bringer Død og Fordærvelse over Menneskene. Men denne Vælde udøver han ikke som en selvstændig og uafhængig Magt ved Siden af Gud eller som en „Mod-Gud" (anti-deus). At antage dette vilde være at falde tilbage i Dualismens Vildfarelse. Det maa altid fastholdes, at hvad der tilsidst begrunder Synderens Fortabelse er hans egen Synd, i Forhold til hvilken Fortabelsen er den naturlige og nødvendige Følge.

> Og om han end sig ej til Djævlen havde givet,
> Han maatte dog til Grunde gaa."

Hans egen Synd bringer Undergangen over ham. Betragtes dernæst Synderens Fortabelse ikke blot som Syndens Følge, men som dens Straf, da er dog den egentlig Straffende ikke Djævelen, men Gud. Det er ham, om hvem der siges, at han har Magt til at fordærve Sjel og Legeme i Helvede, Mt. 10, 28. Naar det dog maa siges, at Djævelen udøver Dødens Vælde, da betyder det, at han er Guds Redskab i Udøvelsen af hans Retfærdigheds Domme, hvilket beviser hans væsentlige Afhængighed og Afmagt over for Gud, paa samme Tid som det vidner om hans Magt. Som et saadant i og for sig selv uselvstændigt Redskab fremtræder han i den hellige Aabenbaring, baade naar han frister, og naar han fordærver. Sml. Hjob, Davids Folketælling, 2 Sam. 24, og 1 Chron. 21, og den „onde Aand fra Herren".

som kom over Saul, 1 Sam. 14, 16. Men det største Bevis paa, hvorledes Djævelen under Udøvelsen af Dødens Vælde dog maa tjene Gud og blive Redskab for hans frelsende Vilje, er Jesu Christi Død. Den gamle Slange fik Lov til at saare Menneskesønnen og bringe Død over ham. Men denne Død er vor Frelse. Hvad Joseph sagde til sine Brødre: „I tænkte ondt mod mig; men Gud tænkte det til det Gode, for at gjøre, hvad der sker paa denne Dag: at holde meget Folk i Live“ (Gn. 50, 20) — dette kan vor Frelser gjøre til sit Ord over for Djævelen; thi se, vi leve ved hans Død.

Kvindens Afkom skulde knuse Slangens Hoved. Djævelens og hans Engles Magt skal fuldkommen overvindes ved ham, som skal besejre alle Fiender, ogsaa den sidste, som er Døden. Thi „den sidste Fiende, som tilintetgjøres, er Døden.“ 1 Cor. 15, 26.

3.

Hedenskabets Flerguderi fremstilles i den hellige Skrift som Dæmondyrkelse. Saaledes er det ogsaa opfattet i Oldkirken. Se 1 Cor. 10, 20. Det heder her, at de Offere, Hedningerne bringe, ere Offere til Dæmonerne. Ikke som om Hedningerne med bevidst Hensigt dyrke Mørkets Magt som saadan. Men i Virkeligheden, dem selv ubevidst, bliver en Dyrkelse, der ikke henvendes til den sande, levende Gud, en Dyrkelse, som kommer „denne Verdens Gud“ Satan og hans Magt tilgode. Cfr. Apoc.

9, 20. Naar det tillige heder, at „en Afgud er intet i Verden" eller rettere: „Der gives ingen Afgud i Verden" (1 Cor. 8, 4), „da vil Paulus dermed ikke sige: Hvad Hedningerne ære som Guder, er noget absolut ikke Tilværende;" „thi ifølge Cap. 10, 20 erkjendte han selv Hedningernes Guder som dæmoniske Væsener; men: ingen Hedninge-Gud, saadan som Hedningen tænker sig ham, gives der. Til den hedenske Forestilling om en Gud Jupiter, Apollo o. s. v. gives der altsaa ingen tilsvarende Realitet." [1])

Den hedenske Bevidsthed skjelner mellem den ene Gud og de mange Guder, mellem den absolute Gud og de underordnede, afhængige Guddomme. Hin er den ubekjendte Gud, til hvem Mennesket ikke kan nærme sig. Disse dyrkes, idet man tror at kjende dem af deres Virkninger i Naturen og i Menneskelivet. Hedenskabet viser os Forestillingen om et Fald ud af den ene sande Guds Tilbedelse. For dette Falds Skyld har han vendt sig bort fra vor Slægt og givet den ind under dæmoniske Magters Regiment til en Tid. Thi der forestaar en Dom, ved hvilken disses Regiment atter skal vige Pladsen for den højeste Guds.

I Hedenskabet selv finde vi Vidnesbyrd om den Bevidsthed, at de Guder, der dyrkes, ere lavere Aander, hvis Magt og Virketid er begrændset ved en højere Vilje. Saaledes er Zeus's Herredømme blandt Grækerne hverken tænkt som det oprindelige eller som det blivende. Han er selv en Skabning, afhængig af Natur og af Skjæbne,

[1]) Meyer til 1 Cor. 8, 4.

ja besmittet med Laster og skal engang styrtes fra sin Throne.

„Ja, Zeus, trods alt hans Overmod, skal dog engang
Ydmyget vorde, da til saadant Ægteskab
Han sig bereder, som skal styrte ham fra Magt
Og Throne ned i Støvet; og Forbandelsen
Skal da fuldkommes, hvilken lød fra Faderen,
Fra Chronos, da han saa sin gamle Thrones Fald."[1])

Lige saa blandt Inderne. „De enkelte Guder, saasom Indra, Agni o. s. v. ere kun Skabninger og have al Tilværelse og al Magt fra det ene Urbrahma."[2])

Odin, Vile og Ve, „Himlens og Jordens Styrere", tænktes i Norden som Skabninger, Sønner af Burr eller Børr. Deres Regiment er usurperet og skal ophøre. Derfor lyder Omkvædet i Völvens gamle Spaadom saaledes:

„Skjæbnen hun kjender,
Længer frem jeg skuer
Om Sejersgudernes
Svare Fald."[3])

„Gudernes Mørke" venter med Dom fra den højeste og Gudernes Fald:

„Da kommer den Mægtige,
Naar der mødes til Doms.
Fra oven han kommer,
For alt han raader.

[1]) Aeschylos, Prometheus i Lænker; overs. af Vibe v. 908 ff.
[2]) Wuttke, Gesch. des Heidenth. II p. 254.
[3]) Den ældre Edda overs. af H. G. Møller. Kbh. 1870 p. 15. 17. 19.

Domsord han siger,
Strid han jevner,
Giver hellige Love,
Som holdes skulle."[1])

Til en Forbindelse med Mørkets Magter tilbageføres ogsaa Hedningernes Trolddom og Aandebesværgelse, der danner et saa fremtrædende Træk i Hedenskabet.

„Troen paa et Syndefald er trængt dybt ind i Hedningernes Bevidsthed, og det lader sig ikke miskjende, at med denne Tro var der overalt blandt Hedningerne forbundet en dunkel Erkjendelse om deres Forladthed af Gud, om Hengivelse til Verden under de onde Aanders Herredømme og under en fatalistisk Skjæbne, og deres Afgudsdyrkelses Forkjerthed og Uretmæssighed."[2])

En dualistisk Opfatning af Læren om Djævelen kom tidlig til Orde blandt Marcioniter og Manichæer. Han er efter dem ikke en Guds Skabning, der oprindelig har været god, men et fra Evighed af ondt Væsen, der er sit eget Ophav: *αὐτοφυής* og *αὐτογενής*. Man har ogsaa i øjensynlig Overensstemmelse med den bibelske Dæmonologies Character villet aflede den af den persiske Dualisme. For Oldkirken var det ikke tvivlsomt, at Djævelen og hans Engle ere skabte af Gud, at de oprindeligt vare gode, men ere faldne i Synd ved eget frit Valg. Deres Magt tænktes som meget stor, om end begrændset af Guds. Hedenskabets Dyrkelse, Christenforfølgelse, Kjætteri og alle Slags Forførelse til Synd betegnes

[1]) Ibid. p. 22.
[2]) Lücken, Die Traditionen des Menschengeschlechts p. 128.

som Anstiftelse af Satan og hans Engle. Men over de Christne har Satan ingen Magt uden deres egen Vilje til det Onde; og tidlig betegnes Koriet som „de Troendes Tegn og Dæmonernes Gru." Enkelte Fædre (Origenes, Gregor af Nyssa) troede paa Dæmonernes endelige Frelse. Men de fleste bestride denne Lære. — Middelalderens Kirkelærere fastholdt og udviklede i de yderligste Enkeltheder Oldtidens Englelære. Ved Siden af Læren om hvert enkelt Menneskes Skytsengel møde vi den Lære, at ethvert Menneske har sin onde Engel. Som enhver af os, heder det hos Petrus Lombardus,[1]) har sin gode Engel „til Beskyttelse" (ad custodiam), saa have vi og vor Dæmon „til Øvelse" (ad exercitium). — Reformationen har ikke tilført Læren om Dæmonerne noget nyt Moment, men hævder i alt Væsentligt det samme som den romerske Kirke. Cfr. C. Aug. Artt. XVII. XIX. Begge Artikler godkjendtes i det romerske Modskrift. Cfr. Cat. maj. P. III. 7 o. a. Stt. Læren om Djævelen omtales lejlighedsvis Conc. Trid. Sess. XIV Cap. 2. Sess. XXV Cap. 14; udførligere omhandles dette Lærepunkt Cat. Rom. P. IV Cap. XV Qu. 2—5. — Af den reformerte Bekjendelse se navnlig Conf. Belg. XII. — I den nyere Tid har denne Lære været udsat for stærke Angreb, navnlig fra Semler af. Rationalismen fandt her som ved Læren om de gode Engle, at Christus og Apostlene i sine Udsagn have lempet sig efter gammel Overtro. I den nyere Philosophi fra Kant af forloges en speculativ Opfatning

[1]) Sententt. Lib. II Dist. XI. Mignes Udg. p. 166.

og Begrundelse af Læren om Djævelen. Men man gaar ud fra et Begreb om ham, der er væsentligen forskjelligt fra Aabenbaringens, navnlig fordi man gjerne kun opfatter ham som Udtryk for et upersonligt Princip. Schleiermacher lader ogsaa Christus og Apostelene knytte sig til de folkelige Forestillinger i sin Udtryksmaade, naar de tale om Djævelen, men frakjender disse Udtryk al dogmatisk Betydning for vor Tro; Læren om Djævelen ophæver meget mere sig selv, da den er sammensat ikke blot af uensartede, men indbyrdes modstridende Elementer. — For Strauss er „Djævlelæren en af de hæsligste Sider ved den gamle Christentro.“ [1]) Men han ser ogsaa, at den er nødvendig for Christendommen. „Er Christus kommen, som Johannes skriver, for at afskaffe Djævelens Gjerninger, saa kunde han undværes, dersom der ikke var nogen Djævel.“ Altsaa: „Ingen Djævel, ingen Frelser (nullus diabolus nullus redemptor). Ogsaa Kirkens Mænd have tidt brugt denne Sætning. Men medens Troen paa begge for Strauss er lige unødvendig, saa er den for Kirkens Mænd lige nødvendig. Ikke i dualistisk Forstand er Troen paa Djævelen bleven erklæret for nødvendig i Kirken, men som Udtryk for den Sandhed, at dersom der ikke er nogen Djævel, som repræsenterer Synden i dens Oprindelse og dens dybeste Væsen, da repræsenteres den af Mennesket selv, eller Mennesket bliver da selv en Djævel. Men heraf, slutte Kirkens Mænd, vilde følge, at Mennesket ikke kunde frelses.

[1]) Alt. u. neu. Glaube p. '22.

Læren om Syndens første Oprindelse fra Djævelen som en oprindelig god Skabning, der har misbrugt sin creaturlige Frihed til at bestemme sig imod Gud og imod sin egen Ide, er af den største Betydning over for begge de indbyrdes modsatte Hovedretninger, der gjøre sig gjældende i al religios Tænkning. Vil man ikke gaa ind paa, at Synden har denne Oprindelse, da maa man bestemme sig til enten med Monismen at søge det Ondes Oprindelse i Gud (saaledes navnlig Pantheismen) eller med Dualismen at søge den i et evigt selvstændigt Princip udenfor Gud. Ledet af den hellige Skrift har Kirken i denne Henseende undgaaet baade Scylla og Charybdis. Vor Betragtning af det Onde har overhoved i dette Lærepunkt vundet et Standpunkt, fra hvilket vi hverken nødes til at afficere det christelige Begreb om Gud eller det christelige Begreb om Skabningen, om det end maa tilstaaes, hvad allerede før er bleven bemerket, at Tilværelsen paa dette Punkt har en Gaade, hvis Slør det ikke er givet os helt at hæve eller at gjennemskue.

Anden Afdeling.

Om Gud.

Capitel I.

Guds Vrede.

§ 22.

For Gud kan den af ham skabte Personligheds Synd ikke være noget Ligegyldigt. Have vi opfattet hans Væsen som den Absolute ret, da er der saa langt fra noget i Vejen for, at han kan indtage et actuelt Forhold til den historisk fremtrædende Synd, at han allerede som den Absolute just maa dette. — Nærmere bestemt maa dette Forhold være et Personlighedens Forhold. Thi Gud er Personlighed og forholder sig personligt til alt. — Men den højeste Bestemmelse i Guds Væsen fandt vi i Kjærligheden som Enhed af Selvhengivelse i Godhed og Selvhævdelse i Hellighed. I Synden træder der Gud et Selv imøde, som egoistisk vil hævde sig i Uafhængighed af ham med Fortrængelse af hans Vilje.

Guds personlige Forhold til Synden maa følgelig nærmest blive dette, at han hæver sig selv over for den. Synden er et Angreb paa Guds hellige Majestæt, der udfordrer hans Helligheds virksomme Reaction. Og da vi i Begrebet om hans Retfærdighed have Udtrykket for hans Helligheds virksomme Forhold til Endeligheden, kunne vi nærmere bestemt sige, at Synden maa fremkalde Guds retfærdige Uvilje. Denne retfærdige Uvilje hos Gud kalde vi hans Vrede.

Denne Guds Vrede er et Frihedsforhold fra Guds Side, saa vist som den er et Personlighedsforhold. Men den er tillige et Nødvendighedsforhold, saa vist som paa den ene Side Guds Hellighed og Retfærdighed ere nødvendige Bestemmelser i Gud, og paa den anden Side Synden er et Angreb paa Guds Hellighed og Retfærdighed.

Men Guds Vrede er et Personlighedsforhold ogsaa i den Betydning, at den gjælder ikke blot Synden, men ogsaa Synderen. Han er vred over Synden. Men han er tillige vred paa Synderen.

Guds retfærdige Uvilje mod Synderen og hans Synd er væsentlig af negerende Art. Den er Princippet for enhver guddommelig Act, hvorigjennem han nedslaar Modstanden, som rejser sig imod ham. Men paa samme Tid gjælder det ganske vist, at Gud elsker den Synder, paa hvem han er vred.

1.

Vort Begreb om Guds Absoluthed er ikke til Hinder for, at han kan tænkes i et actuelt Forhold over for Synden som et historisk Factum, der møder ham. Hans Absoluthed er nemlig ikke blot et metaphysisk, men tillige et ethisk Begreb. Er Gud den ethisk Absolute, da kan det Onde kun tænkes som noget, der udenfra møder ham fra den Skabning, som han har givet relativ Selvstændighed, paa samme Tid som han selv vedbliver at være den absolut Overmægtige og Uafhængige; og han maa selv tænkes som den, der actuelt negerer dette Onde. Som den Absolute have vi lært Gud at kjende, ikke forskjelsløst som Princip for al Tilværelse, men ethisk som Princip for al gyldig Tilværelse. Det Onde er det i sig Ugyldige. Derfor maa Gud just som den Absolute træde i et actuelt, negerende Forhold til det Onde. Dette Forhold er et historisk og intet Evighedsforhold. Thi det Onde møder Gud som historisk Factum. Som den Absolute er Gud det absolute Liv, der lever sin Verdens, lever Historiens Liv med. Derfor kan han stille sig i historisk Forhold til det Onde saa vel som til ethvert historisk Factum.

Guds Liv er Personlighedens Liv. Naar han træder i Forhold til det Onde, da er det som den personlige Gud. Den Modstand, det Onde møder i Gud, er ikke Umiddelbarhedens physiske eller metaphysiske Hindring, men det er en personlig Vilje eller et Jeg, som ikke vil det Onde. Var dette ikke saa, var Guds Forhold i denne Henseende kun at fatte som det upersonligt Absolutes

umiddelbare Hindring eller Naturnodvendighedens Modstand, da var Synden, da var det Onde overhoved en Umuelighed. Men da var der heller ingen creaturlig Frihed. Det Ondes Existens som Synd viser os ligefrem, at den Modstand, det Onde finder i Gud, er den personlige Viljes, som ikke vil det Onde, som inderligt og energisk reagerer derimod, paa samme Tid som den til en vis Grad tilsteder Skabningen at misbruge sin Frihed.

Egoismus eller Selvviskhed have vi erkjendt som Syndens Væsen. Synden bestaar væsentlig deri at et endeligt Selv vil hævde sig en Uafhængighed og Selvstændighed, som er uforenlig med Endeligheden og Creaturligheden. Synderen usurperer guddommelige Rettigheder, idet han vil lade sin Vilje gjælde autonomisk uden Hensyn til eller i Modsigelse med den guddommelige Vilje. Over for dette Angreb maa Gud hævde sin Absolutheb. Princippet for Guds Selvhævdelse er hans Hellighed, der i sit virksomme Forhold til Endeligheden faar Navn af Retfærdighed. Hos Gud kan Synden kun møde retfærdig Uvilje eller Vrede. Udgangspunktet for denne Vrede er altsaa Guds Hellighed og Retfærdighed, og vi kunne ikke med Rothe og andre betegne Vreden som „en Modification af den guddommelige Godhed."

Udtrykket Vrede er egentligt at forstaa og er ingenlunde en blot Antropomorphisme i Lighed i Ex med det, vi kalde Guds „Anger". Den levende, hellige Gud maa hade det Onde ligesaa vel, som han elsker det Gode. Ellers var han hverken den hellige eller den levende Gud. Og var der i ham ingen brændende Retfærdighed over

for det Onde, intet Had til Synden, da var der heller ingen Kjærlighed til det Gode i ham. Her gjælder det gamle Ord: Si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios justosque diligit. (Lactans). — Der gives vistnok en syndig Vrede, der ikke ndretter det, som er ret, og fordi Menneskets Vrede gjerne viser sig besmittet af Synd, har man gjort Vanskeligheder ved at anvende dette Begreb paa Gud. Men deraf, at den menneskelige Vrede gjerne viser sig i syndig Besmittelse, følger ikke, at den er ond i sig selv. Den samme Urenhed og Ufuldkommenhed klæber ved alt Menneskeligt, ogsaa ved den menneskelige Kjærlighed, altsaa ved det Ædleste i Livet. Men deraf vil jo ingen drage den Slutning, at Kjærligheden er ond i sig selv. Ellers vilde det ogsaa være berettiget at negte, at Gud er Kjærlighed. Som der gives en syndig Vrede, saa gives der ogsaa en hellig og retfærdig Vrede, der med Rette og nødvendigvis tillægges Gud over for det Onde, lige som vi finde den tillagt Christus og Guds hellige Vidner i Verden.

Ogsaa fra Begrebet om Guds Uforanderlighed har man hentet Argumenter mod Tilladeligheden af at tillægge Gud Vrede i egentlig Forstand. At tænke Gud selv bestemt i Uvilje af det, der møder ham fra Endelighedens Verden skal være at tænke ham foranderlig og dermed tillige endelig. Herved er at bemerke: Naar vi sige, at Gud vredes over Synden, da er dette tvertimod et Udsagn om hans Uforanderlighed. Han er uforanderligt hellig og retfærdig. Just derfor maa han vredes over Synden. Og vort Gudsbegreb endeliggjøres lige saa lidt ved denne

Bestemmelse, som det endeliggjores ved Antagelsen af noget andet actuelt Forhold til Endeligheden fra Guds Side. Bagenfor alle Indvendinger af denne Art skimte vi undertiden et andet Gudsbegreb end det christelige Begreb om den levende Gud: det livløse Begreb om Gud som „den rene Væren", der i sin Tomhed ikke tilsteder nogen positiv Bestemmelse. Her heder det: omnis determinatio est negatio. Til en saadan Gud komme vi lige saa lidt i noget personligt Forhold som han til os.

Guds Vrede er ganske vist et Frihedsforhold. Dette følger jo med Nødvendighed deraf, at det er et Personlighedsforhold. Det er Guds frie, personlige Vilje, der reagerer som „Uvilje" over for Synden. Men den er ikke Frihedsforhold i den Betydning, at Gud vilkaarligen kan vælge mellem at vredes eller ikke vredes over Synden. Man vilde jo nok gjerne tænke sig ham som den venlige Fader, der i sin Godhed ser mellem Fingre med sine kjære Børns Skrøbeligheder. Det maa her erindres, at det guddommelige Frihedsliv har sin Nødvendighed, der er Et med Friheden. Dersom dette ikke var saa, dersom det kunde siges, at Gud ikke nødvendigvis maa vredes over Synden, da kunde det ogsaa siges, at han ikke nødvendigvis er den hellige og retfærdige Gud, eller at Helligheden og Retfærdigheden ikke ere nødvendige Bestemmelser i Gud — hvad der jo vilde ophæve ethvert ethisk Gudsbegreb. Ja, vi maa gaa endnu et Skridt tilbage til den Erkjendelse, at hvis Gud vilkaarligen kunde suspendere sin Vrede over Synden, da kunde han suspendere sin egen Absoluthed. Thi hans Vrede er jo just Udtrykket

for, at han hævder sig selv i sin Absoluthed over for ethvert Angreb paa hans Majestætsrettigheder fra Endelighedens Side.

Gjenstand for Guds Vrede er Synden. Han er vred over Synden. Men ogsaa Synderens Person er Gjenstand for den guddommelige Vrede. Han er vred paa Synderen. Man har her stundom stillet Guds Kjærlighed i et falskt Forhold og distingveret mellem Synderen og hans Synd paa den Maade, at da Gud elsker Synderen og kun ikke hans Synd, saa kan det kun siges, at Gud er vred over Synden, men ikke, at han er vred paa Synderen, som om Guds Vrede i Forhold til Synderens Person var uforenlig med hans Kjærlighed. Navnlig har man fundet Vanskeligheder ved at tænke sig Gud vred paa Synderens Person, naar man uden Afslag vil fastholde Alvoret i Guds Vrede som Udtryk for hans energiske Negation af det Onde og fatte den vrede Gud som den „fortærende Ild" over for Synden. Man har veget tilbage for den Tanke, at Gud skulde forholde sig som den „fortærende Ild" over for Synderens Person, fordi han er Kjærligheden, som ikke vil nogen Synders Død.

Men Guds Vrede er ikke i Strid med hans Kjærlighed, lige saa lidt som en Faders Vrede paa sit Barn er i Strid med hans Kjærlighed til Barnet. Ja, just fordi han elsker sit Barn og vil dets Lykke i højere Grad, end han formaar at nære saadanne Følelser over for andre, derfor vredes han uvilkaarlig mer over sit eget Barns Forseelser end over andres. Det gaar ham uvilkaarligen mest til Hjerte at se den forvilde sin Lykke ved

Forseelser, til hvem han er bunden ved Kjærlighedens sterkeste Baand. Saaledes kan det ogsaa siges, at Guds Vrede er et Udtryk for hans hellige Kjærligheds Fortørnelse. Ganske vist er der her paa Grund af den skabte Personligheds ejendommelige Værd og Betydning en Forskjel i Guds Forhold til Sagen og Personen. Til Sagen, den onde Handling, kan Gud kun forholde sig i Vrede. Det Onde kan han kun hade og ingenlunde elske det. Men paa Synderens Person kan han vredes, paa samme Tid som han elsker ham. Han ser Synden ikke blot fra sin Retfærdigheds Standpunkt som et Angreb paa sig selv, men ogsaa fra sin Godheds Standpunkt som Synderens Angreb paa sin egen Lykke. Og naar Guds Vrede „bliver" over nogen Synder, da beror dette ikke derpaa, at Gud ensidigen har valgt Retfærdighedens Forhold til Synderen, eller derpaa, at han ikke elsker ham, ikke gjerne vil, at han skal omvende sig og leve, men derpaa, at Synderen selv ensidigen har valgt dette, et Forhold, som en Gang for alle er sanctioneret fra Guds Side, idet han satte en personlig Skabning med relativ Selvstændighed.

2.

Hverken dualistike eller monistiske Retninger have Plads for et Begreb om Guds Vrede, som tilfredstille de religiøse Grundfordringer.

Ifølge den rene Dualisme er der mellem Gud og Verden et oprindeligt og nødvendigt Modsigelsesforhold,

den Uendeliges til Endeligheden, Aandens til Materien, et Forhold, hvis Factorer umiddelbart og nødvendigt negere hinanden som Lys og Mørke. Der tales da ogsaa om en Kamp mellem Lysets og Mørkets evige Riger. Men det Forhold, hvori Gud paa denne Maade kommer til at tænkes til det Onde, er ikke det, Samvittigheden fornemmer som Guds personlige Vrede over Synden som saadan. I Bevidstheden om Guds Vrede ligger Bevidstheden om Synden som Frihedsact, om det Onde som noget ikke Oprindeligt og Nødvendigt, men som noget, der er bleven til uden Nødvendighed ved Uvoverens frie Valg.

Det mythiske græske Hedenskab kjender vistnok en vis guddommelig Hellighed og Retfærdighed, der fortørnes over Synden, det guddommelige νεμεσᾶν. Guderne fortørnes navnlig over Synden som Overmod, ὕβρις, der overskrider sine Grændser over for de guddommelige Magter. Men paa mange Maader viser det sig, at denne Vrede ikke er Helligheds rene, retfærdige Reaction mod det Onde. Homers og Hesiods Guder forføre selv Menneskene til det Onde, deres Vrede er ofte den personligt Fornærmedes Had og Hævnlyst, og de straffe eller tilgive ofte efter Lune og Vilkaarlighed. Fejlen er først og fremst den, at disse Guder selv ikke ere i Sandhed hellige og retfærdige. Men den er dernæst ogsaa den, at Verden og specielt Menneskeheden dualistisk tænkes i en Selvstændighed over for Guddommen, der er uforenlig med den endelige Skabnings Væsen som saadan. Særdeles characteristisk i denne Henseende er Forestillingen om den

guddommelige „Misundelse". De græske Guder indskrænke sig ikke til at vredes paa den virkelig Skyldige, der overskrider sine Grændser. Men de se ogsaa med Misnøje, at et Menneskes Lykke overskrider det sedvanlige Maal, selv om den Lykkelige har naaet sit Maal paa Retfærdigheds Vej. De synes at føle en uvilkaarlig Frygt for, at Mennesket ved en altfor stor timelig Lykke skal komme til at gaa de guddommelige Prærogativer for nær. I Stedet for den hellige Vrede over Menneskets Synd træder altsaa her Forestillingen om den egoistiske Misundelse over for en Medbejlers Lykke, en Forestilling, som kun bliver mulig, naar man dualistisk tænker sig Mennesket i et selvstændigt Modsætningsforhold til Gud, hvorved det stilles over for ham som den væsentligt Uafhængige. Guder og Mennesker tænkes over for hverandre som concurrerende Parter. Under disse Omstændigheder bliver da den Justits, som udøves, opfattet og følt, ikke som Straf over den Skyldige, men som Skjæbnens vilkaarlige og uretfærdige Had og Forfølgelse, og de Handlinger, hvorigjennem Mennesket styrter i Ulykke, opfattes som Lidelser, der ere paaførte af Guddommen. Derfor siger Ödipos i Colonos: *ἐπεὶ τὰ γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα* (v. 273 f).

Indenfor det philosophisk reflecterende græske Hedenskab, særlig det platoniske, søger man nu at rette paa disse urene Forestillinger om Guddommen og gjøre mere Alvor af at fatte den i Hellighed og Retfærdighed. Platon gjør dels opmerksom paa Mythernes symbolske eller allegoriske Character (de ere *ἐν ὑπονοίαις πεποιημένα*), dels

banlyser han ligefrem de fra Digterne nedarvede religiøse Forestillinger fra sin ideale Stat. Men Spørgsmaalet er, om det med hans egne religiøs philosophiske Forudsætninger er ham selv muligt at fatte Gud i ren ethisk Holdning over for Synden, eller om hans System virkelig giver Plads for et rent Begreb om Guds Vrede. Vi tro, at ogsaa hos ham er det dualistiske Grundsyn til Hinder herfor. Dette vil vise sig, naar vi mindes Sjelens og det oprindelige Falds Historie, saaledes som den fremstilles i Timæos og Phædros. Fra første Færd af er der i Menneskesjelen en „bedre Del," det rent Aandige, og en „slettere Del", et Naturelement af Sanselighed, der som saadant er ondt og drager til det Onde. En vis syndig Bestemthed hører saaledes med til vort Væsen som noget, der ganske uafhængigt af vor Selvbestemmelse oprindeligen er sat i vor Tilværelse; og i den practiske Virkelighed er det jo ifølge Platon saa, at et Menneske altid er ondt mod sin egen egentlige Vilje. Under disse Omstændigheder er det ikke muligt at fastholde Begrebet om en fuldt retfærdig guddommelig Vrede, der er Udtryk for den vellige Guds rene og nødvendige Reaction over for det Onde som Synd d: som den skabte Personligheds virkelige Selvbestemmelse.

Den samme Vanskelighed ved eller Utilbøjelighed til at gjøre Alvor af Begrebet om Guds Vrede over for Synden gjenfinde vi i Retninger indenfor Kirken, som bære Dualismens Præg, saaledes i Deismen og Rationalismen. Synden reduceres jo her gjerne til en større eller mindre Ufuldkommenhed, der klæber ved den materielle

og endelige Tilværelse som saadan; navnlig er den en i vort Væsen liggende Tilbøjelighed til det Sanselige, Drift til at tilfredsstille Sanseligheden o. s. v. Over for denne Ufuldkommenhed, hvorunder vort menneskelige Væsen naturligt og uundgaaeligt lider, bliver der ikke vel Plads for en guddommelig Vrede som Helligheds- og Retfærdighedens fortærende Ild over for Synden som personlig Frihedsact. Hvad den hellige Skrift indeholder om Guds Vrede beror kun paa Anthropomorphismer og Accomodationer til den Tids Tanker, da den blev affattet. En guddommelig Vrede tænkes uforenlig med den guddommelige Kjærlighed og det sande Gudsbegreb. Det Gamle Testamentes vrede Jehovah er ikke den sande Gud; det er først det Nye Testamentes Gud, som er Kjærligheden. Følgen er naturligvis, at disse Retninger heller ikke have Brug for Begrebet om en Forsoning i dette Ords skriftmæssige og kirkelige Betydning. — Heller ikke den gammellutherske Scholastik er fri for Dualismens almindelige Sky for Begrebet om Guds Vrede i dette Ords egentlige Betydning. Gerhard spørger: An propter justitiam Deo recte tribuatur ira? Svaret er: Scriptura ἀνθρωποπαθῶς tantum Deo iram tribuit. Han paaberaaber sig de ældre Scholastikere: Proprie Deo non competere iram Scholastici probant hoc modo: . . . quia Deus utpote immutabilis et ἀπαθὴς dolorem aut tristitiam pati nequit.[1])

Ritschl erklærer: „Die Gotteslehre der Orthodoxie ist überhaupt unbrauchbar."[2]) Saaledes navnlig da ogsaa

[1]) Gerhard, Loc. theol. T. I. Loc. II. 238.

[2]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III p. 214.

den traditionelle kirkelige Lære om Guds Retfærdighed og dens Consequenser. En gjengjældende guddommelig Retfærdighed gives ikke. For Begrebet om gjengjældende eller straffende Retfærdighed er der overhoved ingen Plads paa ethisk og religiøst Felt. Ved Guds Retfærdighed forstaar Ritschl kun den Følgerigtighed, hvormed Guds Kjærlighed sørger for sit Riges Lemmer. Synden er væsentlig begrundet i Uvidenhed og vækker ingen Vrede hos Gud. Forestillingen om en over Synden fortørnet Gud er en Vildfarelse, som Jesus Christus har hævet ved at aabenbare os Gud i hans faderlige Godhed — Den blege Rationalisme lader atter sit Anfigt se i Kirken og troes af mange. Over for den hellige Skrifts klare Udsagn om Guds Vrede, siger Frank, „vilde man gjøre denne Opfatning for megen Ære, dersom man vilde værdige den en udførligere Gjendrivelse.“ [1])

Begrebet om en guddommelig Vrede finder lige saa lidt nogen Plads indenfor monistiske Livsanskuelser og Retninger. Ved Pantheismen viser Vanskeligheden sig allerede deri, at den i Almindelighed neppe kan siges at fasthold et personligt Gudsbegreb. Og om det upersonligt Absolute kan der ikke siges, at det vredes. En guddommelig Vrede forudsætter en guddommelig Personlighed. Brahma (grammatisk Neutrum) er egentlig ikke en Person, men det Almene, det store ἓν καὶ πᾶν. Og dernæst, for saa vidt som her kan tales om en Modsætning til Gud, der igrunden er alt, da bliver Talen ikke først og fremst

[1]) Frank, System der chr. Warheit I p. 459.

og væsentligen om en Modsætning mellem den hellige Gud og den onde Verden, men om en Modsætning mellem Gud som det Almene og Enkeltphænomenet som det, der er uberettiget netop i sin Enkelteksistens. Brahmas Forhold til den syndende menneskelige Personlighed er ikke den hellige Nidkjærheds Forhold til Personlighedens Synd, men det Almenes Reaction over for Personligheden selv med dens uberettigede Fordring paa at gjøre sig gjældende i sin Selvstændighed som saadan. Hvad Brahma negerer er ikke det Onde som saadant, men Personligheden selv, som maa vende tilbage til det forskjelsløst Ene, hvorfra den udgik. Sværmeriske Forestillinger af samme Art have vi oftere fundet indenfor den pantheistiske Mystik. — Men hvad der paa den mest øjensynlige Maade viser os Umuligheden af at forene ethvert Begreb om Guds Forhold til Verden i Vrede med det pantheistiske Gudsbegreb, er selvfølgelig Forestillingen om Guds og Verdens Identitet. Pantheistisk have vi jo lært det saakaldte Onde at kjende ikke som noget udenfor Gud, men som noget i Gud, som et Stadium i en immanent Dialectik, hvorigjennem det Absolute realiserer sit eget Væsen. For den pantheistiske Betragtning vilde derfor Gud ikke kunne være vred paa nogen anden end paa sig selv.

Den pankosmistiske Monisme (Naturalismen) er enten atheistisk eller, i sin positivistiske Form, religiøst agnostisk: den ved intet om Gud. Her kan Spørgsmaalet altsaa ikke opkomme.

Den almenreligiøse Bevidsthed, Samvittigheden, stiller altsaa sine Fordringer til Gudsbegrebet med Hensyn til Synden. Mennesket kan ikke undgaa en Fornemmelse af,

at der for Syndens Skyld er et Modsigelsesforhold tilstede mellem Gud og os. Denne Bevidsthed gjør sig umiddelbart gjældende i alle religiøse Retninger. Men hvad maa vi i den Anledning tænke om Gud? Monismen kommer i Collision med Begrebet om Guds Hellighed, idet den sætter det Onde i Gud selv. Dualismen kommer i Collision med Guds Kjærlighed allerede i den Grundtanke, at Modsigelsesforholdet mellem Gud og Verden er begrundet i det oprindelige, væsentlige og uforanderlige Forhold, at Verden er physisk, altsaa en Verden, som han, der er Aand, egentlig aldrig i Sandhed kan komme til at elske. Kun Christendommen formaar at tilfredsstille vor religiøse Bevidsthed i den dobbelte Tanke, at Gud som den hellige Kjærlighed paa den ene Side er vred paa Synderen for hans Synd, men paa den anden Side i sin Godheds og Barmhjertigheds Fylde elsker Synderen og vil hans Frelse. Der er ingen Synsmaade, som her anbefaler sig saaledes for Samvittigheden som denne. Thi vor Trang er at kunne se op til Gud som den himmelske Fader. Vi have før erkjendt det Almenmenneskelige heri. Indernes Dyaus Pitar, Grækernes *Ζευς πατήρ* og Romernes Jupiter betyde alle: „Himmelske Fader!" Og her er just Faderforholdet klart: Thi det er faderligt at elske Barnet, paa samme Tid som man vredes over dets Synd.

3.

Det almindelige Udtryk for Herrens Vrede er i det Gamle Testament אַף יְהוָה. Udtrykket afledes ifølge Gesenius af אָנַף (אָנַף = אָנַח) spiravit, spiritum e naribus efflavit,

betegner den heftige Affect og specielt Vreden. Det nyteſtamentlige Udtryk ὀργὴ ſynes at datere ſig fra en lignende Foreſtilling, idet det afledes af ὀργάω ſvulme eller bevæges af en mægtig indre Drift eller Lidenſkab; kun at det hebraiſke Udtryk har noget endnu mere Draſtiſk ved ſig end det græſke. At Udtrykket altſaa peger tilbage til Foreſtillingen om noget aldeles Creaturligt og Naturligt er ſikkert nok. Men dette er jo noget, ſom gjenfindes ved de meſt abſtracte Foreſtillinger og er i det Hele en bekjendt lingviſtiſk Lov, ſom intet beviſer med Henſyn til Udtrykkets Anvendelſe i en højere Sphære.

Det bibelſke ὀργὴ τοῦ θεοῦ ſtaar i Correlation til det ἔχθρα εἰς θεόν (cfr. Ro. 8, 7), ſom møder Gud fra Synderens Side. Guds Vrede er den umiddelbare Reaction over for Synderens ἔχθρα. Han „vredes paa ſine Fiender", Jeſ. 66, 14. Der er intet Vilkaarligt i hans Forhold. Det er ligefrem Menneſket, ſom ved ſin Synd „opvækker" Herrens Vrede, gjør ham fortørnet; cfr. Deut. 9, 22. Om et Modſigelſesforhold mellem Gud og Menneſket ſom Skabning, ſom endeligt eller materielt Væſen ved den hellige Skrift intet. Tvertimod. Skabningen er ſom Guds Skabning god og Gjenſtand for Guds Velbehag, Gn. 1, 31. Thi Himmel og Jord forkynde hans Ære Pſ. 8; Pſ. 19; Apoc. 5, 13. Men Gud vredes ved at ſe Menneſkets Synd; Deut. 32, 16. 19. Vreden „optændes" ved Synden og „oges" ved Gjenſtridighed i Synden, Nehem. 13, 18; Jerem. 17, 4; 32, 31; Ro. 1, 18; 2, 8; 13, 4; Eph. 5, 6; og Guds Vrede afvendes, naar Synderen gjør Bod, Esr. 10, 11—14; Jon. 3, 9. 10.

Men paa samme Tid som Guds Vrede fremstilles som noget, Synderen fører over sig med ufravigelig Nødvendighed, er den dog ikke at opfatte som en upersonlig Nemesis, men som et frit Forhold af den personlige og hellige Gud. Exod. 4, 14; Num. 11, 1. 10. 33; 12, 9; Josv. 7, 1; 2 Sam. 6, 7; Marc. 3, 5; 10, 14; Joh. 3, 36; Ro. 1, 18, Apoc. 6, 16 o. a. Stt.

Derimod er det ingenlunde muligt at finde et Udgangspunkt for Guds Vrede i hans Godhed, Barmhjertighed eller Naade; den stilles udtrykkeligen i Modsætning til ethvert Forhold fra Guds Side, der har sit Udspring fra disse Egenskaber. Naar Gud er vred, da „tillukker han sin Barmhjertighed," Ps. 77, 10; cfr. Jes. 60, 10; Sir. 16, 13. — Guds Godhed er helt igjennem af affirmerende Art, men i Vreden stiller han sig negerende til Synderen. Den sammenlignes idelig med Ilden, som „optændes" Exod. 4, 14; Job 19, 11; som fortærer, Job 4, 9; Ps. 90, 7; fordærver, Jes. 10, 25. I sin Vrede er Gud „en fortærende Ild," Hbr. 12, 29; i sin Vrede „tildeler han Smerte," Job 21, 17; sender han Ulykke, Jerem. 49, 37; og der tales om Guds Vredes Persekar, Apoc. 14, 19; 19, 15; om hans Vredesskaaler, som udøses paa Jorden, Apoc. 16, 1. I sin Vrede tager Gud de Ugudelige bort fra dette Liv, Exod. 32, 10; Deut. 32, 20 ff; udelukker dem fra sit Rige, Lc. 13, 6—9; overgiver dem til den evige Død, Mt. 25, 41.

Vi have seet, at det er Synden, som vækker Guds Vrede; men den hellige Skrift lærer tillige tydelig, at Synderens Person er Gjenstand for denne Vrede, eller at

Gud er vred paa Synderen. Der tales om Guds Vrede paa Menigheden, Lev. 10, 6; Num. 1, 53; paa Moses, Deut. 1, 37; paa Aron, Deut. 9, 20; paa Salomo, 1 Kgb. 11, 9; paa Ulydighedens Børn, Eph. 5, 6; cfr. 2, 3; Col. 3, 6; 1 Thes. 2, 16; Hbr. 3, 10.

Der gives vistnok blandt Menneskene en syndig Vrede. Prov. 22, 24; 29, 22; Mt. 5, 22; 2 Cor. 12, 20; en Vrede, som ikke udretter det, der er ret for Gud, Jac. 1, 20. Men dette er ikke til Hinder for, at der kan gives en hellig Vrede. En saadan var Mose Vrede, da han erfarede Israels dybe Fald, Exod. 32, 19; og Apostelen siger: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, Eph. 4, 25.

Gud vredes over Menneskets Synd og lader Synderen føle denne Vrede. Dette kan for Synderen blive en Anledning til Bod, hvorved Gud kommer til at lade sin Vrede fare, saaledes som vi ovenfor have seet. Men deraf er man ikke berettiget til at slutte tilbage: altsaa var Guds Vrede i sin dybeste Grund dog et Udtryk for hans omvendende Naade. Gud vredes, hvad enten Synderen derved kommer til Omvendelse og Frelse eller ikke. Saa længe han ikke omvender sig, gjælder det: ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν, Joh. 3, 36, medens han ganske vist fra en anden Side seet er Gjenstand for Guds Kjærlighed, der elsker Synderen, Joh. 3, 16, og ikke vil nogen Synders Død, men at Synderen skal omvende sig og leve.

Capitel II.

Skyld.

§ 23.

Gud vilde ikke kunne vredes paa Synderen, dersom Synden i Virkeligheden kun var et af Synderens Vilje uafhængigt Onde. Men vi have erkjendt, at den ikke er dette. Synden er efter sit Væsen det Onde som Viljesag. Derfor anser Gud med Rette Synderen som *skyldig*. Deri ligger for det første, at han anser Synderen som den *ansvarlige Ophavsmand* til sin Synd, og for det andet, at han kræver *Fyldestgjørelse* for det Brudd paa sin hellige Vilje, der er skeet i Synden.

Gud anser Synderen skyldig i hele sin Synd som *actuel* Synd. Men paa Grund af Gjerningens tilbagevirkende Indflydelse paa den hele sedelige Tilstand anser Gud tillige Synderen som skyldig i hele sin Synd som *habituel* Synd. Ogsaa her have vi personligt Ansvar.

Men vistnok anser Gud ikke alle Syndere for lige skyldige. Den selvbestemte Vilje er ikke hos alle lige ond. Derfor er der en *Gradforskjel* i Syndeskylden.

1.

I Synden miskjender den endelige Personlighed sin Afhængighed over for Gud og overskrider sine Grændser. Den er et Forsøg paa at emancipere sig fra Guds Overhøihed og fra den skabte Personligheds Forpligtelse til at lere for Gud. Men i Virkeligheden maa dette Forsøg blive forgjeves, for saa vidt som Guds Supremati ikke lader sig rokke. Han hævder sin Overhøihed. Ellers var han ikke den Absolute. Det mest umiddelbare Udtryk for denne Selvhævdelse over for Synden have vi lært at kjende i Guds Vrede. Men deri have vi endnu saa at sige kun Forholdets indre Side, en Betegnelse for det Indtryk Synden maa tænkes at gjøre paa den hellige og retfærdige Gud. Der spørges ogsaa efter et Udtryk for det Forhold, hvori Gud factisk maa tænkes at stille sig over for Synderen. Her kan da det Nærmeste kun være dette, at Gud anser og dømmer Synderen for skyldig i sin Brøde og alle dens Følger, en Dom, som ogsaa har sin stærkeste Gjenklang i Vaande og Vé indenfor den almene religiøse Bevidsthed. Kirkens gamle Bodsraab: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa! er et Ord ud af den hele Menneskeheds Samvittighed, som ikke eller dog aldrig til fulde kan dølge sin Skyld.

Naar Gud dømmer Synderen skyldig, da indeholder denne Dom to Momenter. Det ene er dette, at han anser ham som skyldig i sin Synd, det vil sige som den ansvarlige Ophavsmand til Synden og til al den Elendighed for Sjel og Legeme, som Synden umiddelbart fører med

sig som nødvendig Consequens. Vi have for erkjendt, at Synden ikke i nogen Betydning kan have sin Oprindelse fra Gud. Den er imod hans Vilje og Bud. Derfor skal Synderen, som saa gjerne vil forholde Sandheden i Uretfærdighed og søge Kilden til sine Fald og til sin Nød udenfor sig selv, blive sig bevidst, at han har at tilskrive sig selv alt. Synden er overhoved ikke nærmest et Onde, hvorunder han lider — om end indirecte ogsaa dette — men et Onde, som han selv med Frihed volder. Vor naturlige Afmagt til det Gode kan ikke tjene til Undskyldning over for den vaagende og dømmende Samvittighed. Der gives vistnok en saadan Afmagt. Men Grundforholdet mellem vor Vilje og vor Evne i denne Henseende er udtrykt i Herrens Ord, at „hvo, som gjør Synd, er Syndens Træl", hvori den Sandhed faar sit Udtryk, at al Afmagt til det Gode eller Trældom under Synden tilsidst har sin egentlige Oprindelse fra den onde Færd, der atter bestemmes af Viljen. De Vanskeligheder, som beredes os i Begrebet Arvesynd, have vi endnu ikke Anledning til at tage i Betragtning. Vi holde os her til Grundforholdet. Ere vi til en vis Grad bundne i det Onde, da ere vi det ikke mod vor Vilje. Non inviti tales sumus. For at Samvittigheden skulde lade sig berolige med en Paaberaabelse af vor naturlige Afmagt, maatte vi være Syndere og altid kun gjøre Synd mod vor Vilje, være Syndere under Protest. Men da dette ikke forholder sig saaledes, giver enhver Samvittighed, som ikke er afslovet til Forhærdelse, umiddelbart sit Bifald til den Dom fra Guds Side, at vi selv ere ansvarlige for vor Synd og hele den aandelig-legemlige

Elendighedstilstand, under hvilken vi lide. — Det er denne Side ved Skylden, som faar sit Udtryk i Scholastikens Definition af reatus culpæ; derved forstaaes obligatio, qua quis sub peccato, per ipsum peccatum constrictus, tenetur, ut revera sit et dicatur peccator.

Guds Absoluthed over for Synderen kræver imidlertid endnu et andet Moment i Skylden. Gud vilde ikke tilfulde hævde sin Absoluthed ved blot at retfærdiggjøre sig selv over for Synderen, idet han dømmer ham selv som sin Synds Ophavsmand. Retfærdigheden kræver med Nødvendighed Vederlag eller Fyldestgjørelse for det Brudd med Guds Vilje, som er skeet i Synden. Ogsaa dette er Udtryk for en almen Bevidsthed om Skyld, der gjør sig gjældende, ikke blot i det ethisk-religiøse, men ogsaa i det sociale Liv. Den, der har brudt med gjældende Lov, er ikke blot skyldig i denne Overtrædelse, men ogsaa skyldig til noget, nemlig til at bøde for sin Brøde, idet han yder Fyldestgjørelse paa en eller anden Maade. Først derved sker der Retfærdigheden Fyldest. Gud dømmer alsaa Synderen skyldig til at yde hans Retfærdighed Fyldestgjørelse paa en saadan Maade, at den guddommelige Retfærdigheds væsentlige Uforkrænkelighed vorder vitterlig. Det maa vise sig, at Gud ikke lader sig spotte, og at hvad et Menneske saar, det skal han og høste. Udtrykket Skyld er beslægtet med Verbet at skulle. Fordi vi ikke have gjort, hvad vi oprindelig skulde over for Gud, nemlig at adlyde hans hellige Vilje, saa skulle vi nu noget andet, nemlig yde ham Fyldestgjørelse.

[illegible] [illegible]

[illegible]

sentlig det i vor Natur fixerede Resultat af vore enkelte, indre eller ydre syndige Actus i Vilje og Bevidsthed. Det er derfor en almindelig Erfaring, at Samvittigheden anklager os, ikke blot for, hvad vi gjøre, men ogsaa for, hvad vi ere, som Syndere. Ogsaa Menneskenes almindelige Dom om hverandre indbyrdes refererer sig gjerne ganske væsentlig til, hvad vi ere. Ganske uvilkaarligt og som noget, der er selvfølgeligt, gjør man hverandre ansvarlig for den aandelige Habitus, hvori man optræder. Derfor: I Stedet for at slutte: Jeg er en Synder aldeles umiddelbart, altsaa er min Tilstand ansvarsfri over for Samvittighedens Domstol, var der større Grund til at slutte: Min Samvittighed anklager mig for hele min syndige Qvalitet, altsaa maa jeg vel ogsaa have Ansvar for min syndige Qvalitet. Thi hvorfor skulde vi tro, at Samvittigheden i denne Henseende tager fejl? Naar vore egne Tanker indbyrdes anklage og forsvare, da er der paa Forhaand særlig Grund til at lytte til de anklagende Tanker, der ikke som de forsvarende kunne forklares af Egoismens Lyst til at retfærdiggjøre sig selv. Faar Samvittigheden tale ud, da vil det vise sig, at dens Tanker ere den uinteresserede og upartiske Dommers.

Der er dem, som negte enhver Gradsforskjel i Skylden. Man gaar ud fra, at alle i samme Grad have Trang til Frelse og slutter derfra tilbage, at Skylden hos alle maa være lige stor. Denne Betragtning lader sig dog ikke gjennemføre. Der gives en absolut Trang til Frelse for hele vor Slægt, hvorfra ingen er undtagen, efterdi alle ere Syndere. Men at denne Trang skulde

indeholde, at alle nøjagtigen staa i samme Forhold af Skyld til Gud, er en ganske uholdbar Tanke, hvis man derved mener, at alle ere lige onde, og at Gud derfor anser alle for lige skyldige til at yde hans Retfærdighed Fyldestgjørelse. Man vilde ikke kalde en menneskelig Lovgivning retfærdig, der satte en Forgaaelse under de mest undskyldende Omstændigheder lige med den frækkeste Forbrydelse. Man vil maaske gjøre gjældende, at Sagen bliver en anden, naar den tænkes i Forhold til Gud, der kjender Hjerte og Nyrer. Det turde hænde, at han ser, hvad den menneskelige Øvrighed ikke kan se, at alle igrunden ere lige onde, og at han derfor har en Ret, som den menneskelige Øvrighed mangler, til at stille alle under den samme d: lige streng Dom. Men hvor fører vel en saadan Tankegang hen? Den indeholder umiddelbart, at alle Syndere for Guds Betragtning staa paa samme Trin af Fordærvethed og Skyld, den, som efter alt, hvad Mennesker kunne se, er den relativt Bedste, staar for Gud paa samme Trin som den forhærdede Synder, der allerede er inde i det, Herren kalder „Evighedssynden", og som definitivt har lukket sit Hjerte for al Naade og Frelse. Skal dette betyde, at hin er lige saa skyldig som denne, skal det højst forskjellige Maal af Selvbestemmelse i det Onde her aldeles ikke komme i Betragtning for Guds Dom, da synes Følgen at maatte blive enten den, at alle med Nødvendighed maa fortabes, eller at nogles Frelse og andres Fortabelse ene og alene kommer til at bero paa et vilkaarligt decretum absolutum fra Guds Side: absolut Prædestination. Practist vil

Sætningen om alles lige Skyld fremelig forme sig derhen, at den, vi anse for den Værste, igrunden ikke er værre end den, vi anse for den Bedste, hvad der vil skabe Anvarsfølelsen og virke undergravende paa al Sedelighed. Theorien om alles lige Skyld er et Product af en abstract og gold Dogmatismus, som ser bort fra al Virkelighed, og som tilsidst viser tilbage, ikke til Kristelige, men til hedenske Forudsætninger. Den Sætning omnia peccata esse paria er af stoisk Oprindelse. Vi fastholde, at ikke alle ere lige onde, men nogle staa Guds Rige nærmere og andre fjernere, idet vi mene, at den virkelige Brug af vor Frihed har sin Betydning til at bestemme Graden af vor naturlige Fordærvelse og dermed da ogsaa Graden af vor Skyld for Gud. Der gives et Maximum og et Minimum af Skyld. Det maa antages, at Skylden stiger, eftersom Synderen med Bevidsthed og Frihed gaar ind paa at lade Egoismen blive den herskende Magt i sit Liv. Forskjellen viser sig i den større eller mindre Kraft, hvormed Egoismen er i Stand til at overvinde de Hindringer, som indenfra (Samvittigheden) eller udenfra (Advarsler, Exempler, eller rent ydre Hindringer stille sig i Vejen for Syndens Fuldbyrdelse. Jo større Syndekraften er som Resultat af Viljens Ovelse i det Onde, desto større er Syndeskylden.

Denne Forskjel i Skyld gjælder nærmest de synlige Handlinger, den actuelle Synd. Men da Gjerningssynden, som vi have seet, har en bestemmende Indflydelse paa Storheden af den synlige Fordærvelse betragtet som Tilstand, saa følger heraf, at der hos de forskjellige

ogsaa kjendes en Forskjel paa deres Skyld i sin syndige Tilstand eller i sin habituelle Synd.

2.

I Hedenskabet viser der sig en Tilbøjelighed til at svække Skyldens Begreb eller at holde det ude. Saaledes i den vidt udbredte og dybt indgribende Forestilling om Skjæbnen. Man udleder sit Livs Nød og Gjenvordigheder, ikke fra nogen personlig Skyld, der er begrundet i egen Brøde og tilregnes os af en guddommelig Retfærdighed, men fra en dunkel Livsmagt uden Retfærdighed saavel som uden Godhed, Skjæbnen, som vilkaarligt uddeler Lykke og Ulykke til de Dødelige. Eller man lægger Skylden paa Guderne. Saaledes hedder det hos Homer:

— — „Min var Skylden dog ikke,
Nej, men Skjæbnen og Zeus og Erinnys, som vandrer i Natmulm.
Dem det var, som paa Thinget mig kastede i rasende Blindhed,
Hin Dag, da jeg Achilleus' Hædersgave berøved.
Ja, hvad kunde jeg gjøre? thi alt jo raader en Guddom,
Ateë, en Datter af Zeus, fordærvelig, men rædsom tillige,
Frister enhver." [1])

„Skjæbnen og Zeus og Erinnyerne" — fra dem kommer altsaa Synden, og Daarskaben er Zeus's Datter. Saa maa da ogsaa Skylden hvile paa dem: „Min var Skylden dog ikke." De maa bære Skylden, som ere Syndens Ophav. Et stærkt fremtrædende Træk i det græske

[1]) Iliaden 19, 86 ff.

Drama er det saaledes, at den tragiske Helt bukker under for en Brøde, der ikke er hans egen Skyld, men en Tilskikkelse, en Ulykke, som føres over ham ved den kolde, uberegnelige Skjæbnes Luner eller ved en Guds vilkaarlige Bud. Sophokles lader Kong Odipos dræbe sin Fader og ægte sin Moder. Men det sker uden hans Skyld ved Skjæbnens grusomme Tilskikkelse.

„Naar Gudsagn i Orakelsvar bebudede
Min Fader at han skulde dø for Sønnens Haand
Hvor kan du da med Rette sligt bebrejde mig
Som Livets Spirer ej endnu fra Fader, ej
Fra Moder havde men var dengang ikke født?
Og naar da jeg usalig sprungen frem til Liv
Forgreb mig paa min Fader selv og dræbte ham
Hel ubevidst med hvem og hvad jeg føretog —
Hvor kan med Ret du dadle saadan Vaadesdaad?“ [1])

I Antigone er det Skjæbnen som bærer Skylden for Kreons afskylige Forbrydelse:

„Ve mig, det har min onde Skjæbne lært mig
Ja dette Hoved traf en Gud med sin tugtende Haand
Og slog det og jog mig ud paa vilde Veje
Nedstyrtende min sønderknuste Lykke.“ [2])

Trojanerne have brudt sin Overenskomst med Achaierne. Men Hektor erklærer, at den egentlige Opphavsmand til Edens Brudd er Zeus: ὅρκια μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν; han er begge Parter unaadig og sender dem Ulykke; [3]) og Priamos erklærer den brøde-

[1]) Sophokles Odipos i Kolonos Dorph. v. 10. 19 ff.
[2]) Antigone v. 1052 ff.
[3]) Iliaden VII. 69 f.

fulde Helena skyldfri, Guderne bære Skylden: *οὔτι μοι αἰτίη ἐσσὶ, θεοί νύ μοι αἴτιοι εἰσιν.*[1])

Netop i dette Punkt, med Hensyn til Skylden, er Forskjellen mellem den hedenske og den christelige Tragedie saa iøjnefaldende. Man sammenligne Sophokles og Shakspeare! Hos den ene finde vi Synderen rasende i afmægtig Forbitrelse mod Skjæbne og Guder, der uforskyldt ødelagde hans Livs Lykke. Hos den anden taler Samvittigheden sit stille, men vældige Sprog og vækker Synderens Angst for den selvforskyldte Dom. Macbeth er en storartet Fremstilling af en saadan Skyldbevidsthed, som ikke kan holdes nede. Ved Gjæstebudet efter Banquos Mord tror han at se den Myrdedes Gjenfærd paa en ledig Plads ved Bordet og siger:

— — „Bort! Vig fra mig!
Jeg vil ej se dig! Skjul dig under Jorden!
Dit Blod er koldt, marvløse dine Ben,
Du har ej Sekraft mer i Øjnene,
Hvormed du stirrer paa mig!"

Han kan ikke undgaa det uhyggelige Blik, som synes at stirre paa ham fra hans Offers blege Aasyn, hans Skyldbevidsthed foreholder ham altid det rædsomme Billed. Da den sterkere Lady Macbeth efter et andet Mord trøster ham med, at „en Smule Vand" kan rense ham fra hans Daad, idet den skyller Blodet bort fra hans Haand, udbryder han: „Kan hele Neptuns Ocean vaske dette Blod af min Haand?" Men ogsaa hendes Time kommer. Hun

[1]) Iliad. III, 164.

gaar i Søvne „og bærer sig ad, som om hun vasker sine Hænder.“ Hun taler: „Bort, fordømte Plet! bort, siger jeg — — Hvad, ville disse Hænder aldrig blive rene? — — Blodlugten er der endnu. All Arabiens Røgelse kan ikke tage Lugten bort af denne lille Haand.“ Saa er den skyldbetyngede Samvittigheds Sprog. Shakspeare er christelig Digter, fordi han er Samvittighedens Digter. Endog ved Kong Lear kunne vi midt i hans Deltagelse vækkende Elendighed — der, hvor vi møde ham, den ottiaarige Olding, forstødt af sine Døtre, alene med sin Hofnar paa Heden, manglende alt, vandrende om i Nattens Mørke under Storm og Slud — ikke skjule for os selv, at han lider for sin egen Brøde, at han er skyldig. Han lider, fordi han har miskjendt og selv forstødt sin ædle, uskyldige Datter Cordelia. Lidelsen er selvforskyldt. Kun under dette Synspunkt, som er det christelige, var det muligt at udvikle en sand Tragedie.

For den græske Bevidsthed daterer Synden sig ikke saa meget fra en Vildfarelse i Viljen som fra en Vildfarelse i Erkjendelse, fra Daarskab: Havde Synderen vidst bedre, da havde han ogsaa handlet bedre, dette er en Betragtning, som Hedningen gjerne vil fastholde over for Synden og den anklagende Samvittighed. Saaledes betegner Homer Bejlernes Færd i Odysseus's Hus som „taabelig Id“, der har sin Grund i Mangel paa „Forstand.“ [1]) Saaledes ogsaa paa det ovenanførte Sted af Homer. Og denne Daarskab, „en Datter af Zeus“, er

[1]) Odysseen 2, 282 cfr. Iliaden 10, 391.

utilregnelig. Men ogsaa Platon forudsætter, som vi vide, at den, der erkjender det Gode, gjør det ogsaa. Al Synd daterer sig fra Mangel paa det Godes Erkjendelse, en Mangel, som ikke giver Plads for den personlige Skyld. Thi det er ikke os selv, som have fordunklet vor Erkjendelse. Den lider under en naturlig og uafvendelig Skrøbelighed ved vor jordisk timelige Natur som saadan; og det er denne naturlige og uafvendelige Formørkelse ved vor Erkjendelse, som uundgaaeligt forleder os til at vælge det Onde, som vi i Grunden slet ikke ville. Mod denne Opfatning af den platoniske Ponerologi kan man ikke med Rette paaberaabe sig hans Lære om Sjelens præexistentielle Fald. Thi heller ikke dette tænkes fuldt frit, men som en Følge af en medskabt positiv Drift til det Onde d: til at give efter for Sanselighedens Indtryk, lade sig bestemme af den og hengive sig til den. Spørgsmaalet om Skylden er her kun ført et Skridt tilbage, men ikke besvaret. Thi ogsaa her er Braadden brudt af Skyldens Begreb.

Men vistnok lader det sig sige, at der ved Siden af den anførte Betragtning, der fordunkler Skyldens Begreb, er endog en Mangfoldighed af Forsøg paa at give Udtryk for vort sedelige Ansvar og vor Skyld. Saaledes allerede i det mythiske Hedenskab, hvor Tendensen til at skyde Skylden fra sig er kjendeligst. Man læse f. Ex. Helenas heftige Selvanklage hos Homer[1]); og Antenor frygter det Værste for sig og sine Landsmænd, fordi de

[1]) Iliad. III, 404; 180 v. a. Stt.

gaa i Slaget med Skylden for brudt Ed paa sin Samvittighed.[1]) Men endnu mere kommer Skyldbevidstheden til Udtryk hos senere græske Forfattere. Saaledes synes navnlig Euripides paa flere Steder ligefrem at polemisere mod den gamle Skik at skyde Skylden for det Onde paa Guderne. Uden Skyld betegnes Menneskene kun i sine ufrivillige Synder, *ἀκούσια ἁμαρτήματα*. Den frivillige Synd efterlader en Braad i Samvittigheden, som den Skyldige ikke kan undgaa at føle: *ἐνθυμιον αὐτῷ γίγνεται*. Om Hermione heder det, at hun, plaget af Samvittighedsnag over sit brødefulde Forsæt, vil aflive sig selv,[2]) og i sin Orestes har Æschylos givet en classisk Repræsentant for den onde Samvittighed, et Billed af gribende Virkning. I Erinnyerne har Grækernes religiøse Bevidsthed en Personification af den Skyldbetyngedes Samvittighedsnag, der forfølger ham.

Bagenfor Platons Lære om de guddommelige Straffedomme i Livet og efter Døden — et Punkt af fremtrædende Betydning — fornemmes Bevidstheden om den personlige Skyld. Men efter vor Opfatning af Platonismen lader saadanne Tendenser sig ikke fatte i fuld Harmoni med Systemets anthropologiske Forudsætninger og navnlig ikke med dets dualistiske Character. De have dog sin overordentlig store Betydning. I den platoniske Anthropologi faar Begrebet om vort Ansvar for Livet og om Syndens Skyld sin Betydning som et umiddelbart

[1]) Iliad. VII, 351 f.
[2]) Euripides, Andromache 788.

Postulat af den religiøse Aand, hvormed den erkjendende Bevidsthed endnu ikke er kommen helt paa det Rene [1]), Skyldbevidstheden trænger sig uvilkaarlig frem, den lader sig ikke ganske holde tilbage.

Er det saaledes uvilkaarligen og ligesom med Magt, at Skyldens Begreb trænger sig frem og gjør sig gjældende indenfor det dualistisk anlagte Hedenskab, hvor dog Menneskets relative Selvstændighed over for Gud accentueres sterkt og, som vi oftere have seet, altfor sterkt, hvor der altsaa for saa vidt ganske naturligen synes at aabne sig Plads for Begrebet om vort Ansvar og vor Skyld, saa kunde man paa Forhaand tro, at der indenfor det monistiske Hedenskab slet ikke var Plads at finde for dette Begreb. Thi her træder jo Menneskets Selvstændighed ganske tilbage indenfor det alt bestemmende Guddommelige, for saa vidt som Monismen optræder pantheistisk, og indenfor det kosmisk Materielle, for saa vidt som den optræder pankosmistisk. Og dog kan Skyldens Begreb endog her ikke holdes tilbage. I det gamle indisk-brahminske Hedenskab f. Ex. [2]) indtager en Række asketiske Øvelser eller Bodsøvelser, tildels af den skrækkeligste Art, en meget fremtrædende Plads. For en væsentlig Del have dog disse snarere en kosmisk end en ethisk Betydning. Der bødes ikke for Brøde, som medfører personlig Skyld, men saa at sige for selve Enkelttilværelsen, som i sig er ugyldig over for det kosmisk Almene. Det gjælder at afdø, ikke fra

[1]) Cfr. Forfs. Den ældste kirkelige Apologi p. 59.
[2]) Cfr. Wuttke, Gesch. des Heidenth. II, 363 f.

Synden som saadan, men fra sig selv som Enkeltvæsen med relativ Selvstændighed. De Bodfærdige ere derfor ikke fortrinsvis de Brodefulde, men de Frommeste og Helligste. Og for saa vidt her kan blive Tale om at bøde for nogen Skyld, da er det ikke egentlig den Enkelte, der bøder for personlig Skyld, men Brahma selv, der i sine Lemmer bøder for den Skyld at have givet sig Existens i et personligt Enkeltliv. Den Christnes Skyldbevidsthed skjærpes med hans Fromhed, men Brahmadyrkerens Skyldbevidsthed forsvinder i samme Grad, som han bliver sig bevidst sin Væsensenhed med Gud. Dette er ganske consequent fra et pantheistisk Standpunkt. Men paa samme Tid som de store Asketer, der have hævet sig til philosophisk Erkjendelse af sit Enhedsforhold til Gud, glimre ved Fromhedsøvelser, der ikke staa i noget ethisk Forhold til Synd og Skyld, gaar den store Mængde, profanum vulgus, der med sine mere enfoldige Tanker, blandt andet ogsaa med Tanken paa sin Syndeskyld. Og for dem, der saaledes staa paa det mere umiddelbare Samvittighedsstandpunkt, maa Systemet nolens volens aabne Adgang til at bøde for sin Syndeskyld. Midlet hertil er dels Renselser, dels forskjellige Straffe. Det gjælder at vorde fri for den Skyld, som den religiose Bevidsthed trods Systemet tilsidst ikke formaar at negte.

Indenfor det senere philosophisk reflecterende Hedenskab ville vi pege paa Stoicismen,[1] som er særdeles merkelig i denne Henseende. Sjeleligt og legemligt betegnes

[1] Cfr. Forfs. Den ældste kirkl. Apologi p. 67 ff

vi som Emanation af Gud. Seneca betegner hele den synlige Verden som Guds Legeme (Epistt. 113), og Epiktet[1]) skriver: Ved du ikke, at det er Gud, du ernærer, over og bærer om med dig? (II, 8,; Universets Styrer bærer du om i dig selv (II, 16); σὺ θεὸς εἶ ὦ ἄνθρωπε (II, 17,. Gud lever overhoved sit Liv i os. Paa samme Tid betegnes Sjelen som en tabula rasa, hvorpaa Virkeligheden tegner sine Billeder, eller som en Voxtavle, hvorpaa den skriver sin Skrift (τύπωσις ἐν ψυχῇ). „Nødvendigheden" eller „Skjæbnen" beherskr den hele Tilværelse, og ingen kan undgaa sin uafhængigt af os bestemte Skjæbne. Saaledes ideligen Epiktet, Seneca og andre Stoikere. Vi ere magtesløse over for det Almene, og Synden beror ikke paa vor Vilje. Den er en nødvendig Mangel i vor Tilværelse, og Mangelen er at søge i vor Erkjendelse, men ikke i vor Vilje. Synden beror her som i Platonismen paa Uvidenhed, ἀγνοία. Den, som synder, vil ikke synde, men handle ret, siger Epiktet (I, 26). „Hvem vil leve i Synd? Ingen!" (IV, 1. Mangle vi Sandhed, Retfærdighed eller andre Dyder, da er dette mod vor Vilje, heder det (VII, 63). Menneskene synde ikke med Vilje (XII, 12). — Platonismen lader Skyldens Gaade uløst, fordi Systemet hviler paa deterministiske Forudsætninger. Men endnu mere umuligt er det for Stoicismen at løse denne Gaade. For et virkeligt menneskeligt Frihedsliv synes der ikke at levnes den ringeste Plads i et System, der betegner vort Væsen og vor

[1]) Dissertationes, Enchiridiön et Fragmenta.

Stilling ved den mest ubetingede Afhængighed af det Almene. Derfor synes en virkelig Erkjendelse af vor Skyld paa dette Standpunkt at være end mere umuligt end i Platonismen. — Og dog bryder Bevidstheden om et Ansvar for Livet ogsaa her igjennem, idet Frihedsbevidstheden bryder igjennem. Ja, Systemets Tendens er egentlig den practisk ethiske i Modsætning til Platonismens intellectualistiske Idealisme. „At ville, som det sig bør, er det Vigtigste", siger Epiktet. Ikke alene staar Fornuften i vor Magt (Cap. I); men ogsaa om Viljen heder det, at den af Naturen er fri og ikke kan tvinges (II, 15), og at Ondt og Godt have sin Plads i vor Vilje, medens vistnok alt andet er uafhængigt af os (Cap. 29 cfr. Lib. II Cap. 16). Er altsaa Ondt og Godt „afhængige" af os, af vor Vilje, det er: vor frie Selvbestemmelse, da følger heraf ligetil et ethisk Ansvar for Livet med Skyld for det Onde, der udøves i Frihed. En saadan Forestilling er ogsaa den nødvendige Forudsætning for Stoikernes moralske Betragtninger. Saaledes naar Seneca i sin Bog De providentia taler om Tugten i den guddommelige Pædagogi, naar han (De brevitate vitæ) foreholder Menneskene deres Pligt til at bruge Tiden vel og bebrejder dem, at de spilde Tiden til Unytte, naar han (De vita beata) revser den menneskelige Forfengelighed og Ærgjerrighed, naar han formaner dem til selv at indrette sit Liv i Overensstemmelse med Naturen; ligesaa naar Epiktet (l. c. Cap. 4) formaner til det samme, dadler Menneskene for deres Utaalmodighed, og naar han paa saa mange Steder og Maader kræver Resignation som en

Dyd, det staar i vor Magt at udøve. Og Seneca taler ikke utydeligt om Samvittigheden som den indre, strenge og retfærdige Dommer over vore Handlinger: Si honesta sunt, quæ facis, omnes sciant; si turpia, quid refert, neminem scire, quum tu scias? O te miserum, si contemnis hunc testem! (Ep. 43). De Onde beholde en Bevidsthed om det Gode, som de have forsømt, og denne sensus boni dømmer dem uvægerligen: Ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiam si felicitatem habent, fiduciam non habent (Ep. 97). Eklektikeren Cicero taler om en grave conscientiæ pondus (De nat. deor. 3, 35), en conscientia peccati og en angor conscientiæ (De legibus 14). Vi kunne ikke flygte fra os selv og vore tunge Tanker, siger den livsglade Horats: — — patriæ quis exsul se quoque fugit? Og Juvenal udtaler i sin trettende Satire, at ingen Synder kan undgaa at føle sin Skyld. Dommen begynder egentlig dermed, at Synderen uvilkaarlig maa dømme sig selv:

> Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi displicet auctori. Prima est hæc ultio, quod se judice nemo nocens absolvitur — —

— Han taler om, hvorledes Synderen forgjeves søger at berolige sin Sjel, som skjælver af Frygt for sin Brøde:

> Sic animum diræ trepidum formidine culpæ confirmat — — —

og han skildrer Samvittighedens Kvaler med en drastisk

Kraft, som paa sine Steder minder om Shakspeare. Se f. Ex. XIII, 208 ff.[1])

Der er i Virkeligheden intet Overraskende i den Strid, hvori Systemerne paa dette Punkt saa ofte komme med sig selv. Bevidstheden om vort Anivar for Livet, om Synd og Skyld er nemlig en psychologisk Kjendsgjerning, som umiddelbart skaffer sig Udtryk som Postulater af den religiøse Aand ogsaa da, naar den derunder maa gjennembryde Systemernes Skranker. Et alment og vel bekjendt religionshistorisk Phænomen er jo ogsaa Offerideen,

---

[1]) — — — „Evindelig Angest, der ikke
Hviler ved Bordet engang, som om Struben var
tørret af Sygdom."
— — — — — — — — — — — —
„Give hans Sorger tilfældig en Nat ham en fortvarig Slummer,
Hvile hans Lemmer omsider, som kastedes om
paa hans Leje,
Ser han for Øjet i Drømme jo strax den fornærmede Guddoms
Tempel og Alter og, hvad der især fremkalder hans
Lemmers
Angstsved: dig 'mod hvem han har synder nemlig)
dit Billed saa helligt og overnaturlig
Stort ham med Frygt opfylder og frem Tilstaaelsen
tvinger.
Slige det er, som ved hvert Lyn sitre og skjælve saa ofte
Tordenen lyder, ved Himmelens Brag strax af Rædsel
de blegne,
Ikke som sligt var tilfældigt og Stormenes Raseri,
men ret som
Ilden i Vrede sig slynged til Jorden og dømte hernede.
Rammes han dengang ikke, des tungere frygter han næste
Uvejr, ret som om solklart Vejr kun bragte ham Henstand."

der just hviler paa den Bevidsthed, at Guddommen tilregner os vore Overtrædelser som personlig Skyld og kræver Fyldestgjørelse.

Naar den moderne Determinismus uden Sky, med en kynisk Aabenhed, hvortil Oldtiden ikke har noget Sidestykke, ophæver Begrebet om det personlige Ansvar og om vor Skyld, idet den i et og alt betegner os som bestemte ved subjective eller objective Potenser, der ere uafhængige af vor Frihed, naar den forklarer Ondskaben og Forbrydelsen physisk i Stedet for psychisk — da tør det siges, at det aldrig vil lykkes den at berolige Menneskeheden med Hensyn til dens Skyld, hvor meget Tiltalende saadanne Qvietiver end maatte eje for den almene Egoismus. Det vil ikke lykkes. Thi der er ogsaa noget andet, som er alment, Samvittigheden. Og den vil aldrig af vor Egoisme lade sig bevæge til at opgive sit stille, men mægtige Sprog om vort Ansvar og vor Skyld.

Det christelige Begreb om vor Skyld viser sig i Harmoni med en Magt, som er sterkere end Systemerne, Samvittigheden. Dualismens forskjellige Systemer ere Begrebet ugunstige, fordi de føre det Onde tilbage til det Physiske. Monismens forskjellige Systemer søge at ophæve Skyldens Begreb, idet de datere det Onde fra det Almene (Gud eller Verden), hvoraf det personlige Enkeltliv kun er umiddelbar og igrunden ufri Evolution. I begge Tilfælde falder Skylden paa noget, som er uafhængigt af os. Men i begge Retninger finde vi en tilbagetrængt Bevidsthed om Skylden, som Christendommen imødekommer; og det viser sig ogsaa her, at kun den skaffer det rene og

utvetydige Udtryk for det, der dybest, om end ofte dunkelt og tilbagetrængt rørte sig i den religiøse Bevidsthed. Den lader Slægtens gamle Nødraab tone fuldt ud: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa!

3.

Det første Moment i Skylden, Causalforholdet, eller dette, at Gud anser Synderen for Overtrædelsens ansvarlige Ophavsmand, betegnes i den nytestamentlige Sprogbrug ved Udtrykket *αἰτία*; *ὁ αἴτιος* = auctor, reus; *τὸ αἴτιον* = *ἡ αἰτία* = causa, crimen. Act. 19, 40; Lc. 23, 4; Mt. 27, 37; Joh. 18, 38; det er Skyldigheden i noget, som herved betegnes. Det andet Moment, den af Synderens Causalforhold til Brøden følgende Forpligtelse til Fyldestgjørelse, altsaa Skyldigheden til, betegnes ved *ὀφείλειν*, *ὀφείλημα*, Synderen er over for Gud en *ὀφειλέτης*; cfr. Lc. 17, 10; Joh. 13, 14; 19, 7; Ro. 15, 1. 27; Mt. 18, 24; Gal. 5, 3. Hermed kan sammenlignes det hebraiske חַטָּאָה, culpa, quam quis contraxit, Gn. 26, 10; Jer. 51, 1, og som efter Omstændighederne kan betegne enten id, quo quis culpam contraxit, Num. 5, 7. 8, eller sacrificium pro delicto 1 Sam. 6, 3 f; Jes. 53, 10. Skyldforholdet til Loven betegnes ved *ἔνοχον εἶναι*, Jac. 2, 10. I omfattende, religiøs Betydning betegner Paulus den syndende Menneskeheds Forhold til Gud ved *ὑπόδικον γενέσθαι τῷ θεῷ*, Ro. 3, 19.

Vor første Skyld i Forhold til Gud er at holde hele hans Lov, cfr. Gal. 5, 3; Lc. 17, 10; der tales om

Skyldighed til at takke Gud, 2 Thes. 1, 3; 2, 13; til at elske hverandre, 1 Joh. 4, 11, og saaledes oftere om vor umiddelbare Skyldighed til at gjøre det Gode, Ro. 13, 7. 8; 15, 1. 27; 1 Cor. 7, 3. — Men bliver denne Skyldighed ikke opfyldt, da indtræder den Skyld, som er Syndens Correlat, Syndeskylden. Lev. 22, 16; Num. 5, 6; 2 Chron. 28, 13; Esr. 9, 6; 9, 13; Pſ. 68, 22; Mt. 5, 22; Mr. 3, 29; Ro. 1, 32.

Det er Gud, som dømmer Synderen skyldig, Pſ. 5, 11; 34, 22. 23; dette er et objectivt Forhold fra Guds Side uden Hensyn til Synderens subjective Bevidsthed om sin Skyld, Hos. 5, 15, ligesom det ogsaa er Gud, som ophæver Skylden, Mt. 6, 12.

Den hellige Skrift bevidner oftere med megen Tydelighed, at Skylden har sine forskjellige Grader. Se f. Ex. Mt. 5, 21. 22; 10, 15, hvor der siges, at det skal gaa Sodomiternes og Gomorriternes Land taaleligere paa Dommens Dag end den Stad, der tilbageviser Herrens Apostle; cfr. 11, 22—24; 12, 31. 32; Lc. 12, 47. 48; Joh. 19, 11; 1 Joh. 5, 16. Dommen har sine Grader, hvilket med Nødvendighed peger tilbage til, at Skylden har sine Grader. De anførte Steder vise tillige, at Ansvaret er størst der, hvor der er den klareste Bevidsthed om Guds Vilje. Der maa altsaa gives et Minimum af Skyld; men ingen er skyldfri. Alle ere „Vredens Børn" af Naturen, Eph. 2, 3; og „al Verden" er skyldig, Ro. 3, 19. Taler Apostelen paa den ene Side om en guddommelig Overbærenhed med „Vankundighedens Tider" i Hedenskabet, Act. 17, 30, saa giver han paa

den anden Side tillige at forstaa, at heller ikke Hedningerne ere skyldfrie (de ere „uden Undskyldning"), for saa vidt som de have Samvittighedens Lov i sine Hjerter og Naturens Vidnesbyrd om Gud i Alskabningen, Ro. 1, 19—21; 2, 14. 15. Det Sandhedsvidnesbyrd, som saaledes møder dem indenfra og udenfra, forholde de i Uretfærdighed; Ro. 1, 18. Deres „uforstandige Hjertes Formørkelse" er for saa vidt selvforskyldt, Ro. 1, 21. Naar Herren taler om den Tjener, som straffes, uagtet han ikke ved sin Herres Vilje, om end mildere, end den Tjener, som ikke gjør sin Herres Vilje, uagtet han ved den, Lc. 12, 47. 48, da maa det paa samme Maade tænkes, at Pligtbevidsthedens Fordunkling ikke er ganske uforskyldt: Han kunde have vidst bedre. — Joh. 15, 22. 24 og Lc. 23, 34 (Christus beder for sine Bødler) kan efter Skriftens Analogi kun forstaaes om en relativ Skyldfrihed; paa samme Maade 1 Tim. 1, 13 („jeg gjorde det uvitterligt i Vantro").

Lc. 13, 1—5, Christi Ord om de Galilæer, hvis Blod Pilatus havde blandet med deres Offer, og om de atten, paa hvem Taarnet i Siloam faldt, og Joh. 9, 1—3, Christi Ord om den Blindfødte, kunne ingenlunde tages til Indtægt for Forestillingen om alles lige store Skyld. Hvad Herren paa disse Steder vil imødegaa er en blandt Jøderne almindelig, forkjert Anvendelse af en i sig selv rigtig Grundsætning. Det er jo nemlig ganske vist saa, at al Lidelse er en Følge af Synden. Hvor der er Lidelse, tør vi ogsaa med Vished slutte, at der er Synd og Skyld. Men naar Jøderne mente, at der til

enhver synlig Lidelse maatte kunne lade sig paavise en bestemt tilsvarende Overtrædelse, da var dette en Vildfarelse. For det første maatte man ikke lade sig lede vild af det Ydre. Den udvortes Lidelse er ikke altid den største. Der gives indre, Hjertets Lidelser, som ere langt tungere end enhver ydre Nød. Paa samme Maade er den syndige Fordærvelse heller ikke altid størst, hvor den falder mest i Øjnene i Form af bestemte ydre Lovovertrædelser. Dernæst: Om det end er saa, at Lidelsens Art og Lidelsens Maal staa i et vist Forhold til Syndens Art og Skyldens Maal, saa maa vi dog ikke tro os dygtige til at paavise dette i det Enkelte.

Capitel III.

Straf.

§ 24.

Sit Krav til den Skyldige om Fyldestgjørelse for den krænkede Retfærdighed gjennemfører Gud selv i Straffen. Den Skyld, der er en Følge af Synden, er væsentlig Strafskyldighed. Gud hævder Retfærdigheden og derigjennem sin egen absolute Stilling til den skabte Personlighed, der i Synden har overskredet sine Grændser, ved at vise ham tilbage indenfor sin Begrændsning. Saaledes constateres Synderens væsentlige Afmagt over for Gud, og Retfærdighedens Princip i Tilværelsen, som Gud i personlig Absoluthed repræsenterer, bliver gjennem Straffen hævdet i sin væsentlige Uforkrænkelighed.

Gud er Straffens Subject. For Synderen bliver den væsentlig Lidelse. Thi den møder ham som en Hæmmelse, en Reaction over for hans egen Vilje.

Synderen kan ogsaa komme i et andet Forhold til Straffen, i et Forhold ikke blot af Lidelse, men ogsaa af Ydelse. Dette sker, naar han erkjender dens Retmæssighed

og lider villigen. Straffen virker da til Forbedring, virker som Tugt.

Men Straffen som saadan har sit Formaal i sig selv: At hævde den guddommelige Retfærdighed.

1.

Naar vi have erkjendt, at Gud, idet han dømmer Synderen skyldig, kræver Fyldestgjørelse for det Brudd paa hans Helligheds og Retfærdigheds Fordringer, der er skeet i Synden, da ligger heri ikke, at han lader det komme an paa Synderen selv, om han vil yde denne Fyldestgjørelse eller ikke. Var det saa, da vilde der enten ikke være fuldt Alvor i hans Krav, eller han vilde ikke have fuld Magt til at gjennemføre det. Men vi kunne lige saa lidt tænke den ene som den anden af disse Muligheder uden at komme i Strid med Begrebet om Guds Absoluthed. Da her desuden er Tale om en Forholdsregel imod Synderens Vilje, kan det kun tænkes, at Gud selv gjennemfører sit Krav. Han gjennemfører det i Straffen, under hvilket Begreb alt det henhører, der tjener til at constatere den guddommelige Retfærdigheds væsentlige Uforkrænkelighed, idet Synderen vises tilbage indenfor sine Grændser og faar erfare sin Afmagt over for Gud. Det ugudelige Personlivs Fortabelse i Skuffelse, i Ufred, i allehaande Ulykke af indvortes eller udvortes Art er det factiske Vidnesbyrd om, at Tilværelsen staar under et Retfærdighedens Princip, som ikke lader sig krænke, men som selv umiddelbart negerer ethvert Forsøg paa at negere det.

Straffen maa saaledes væsentligen sees som en guddommelig Act, der har sit Maal i sig selv. Og lige saa lidt som den Hævdelse af den guddommelige Retfærdighed, der sker i Straffen, kan tænkes afhængig af Synderens Villighed til at gjøre Retfærdigheden Fyldest, lige saa lidt kan den tænkes afhængig af Udsigten til Synderens Forbedring. Ogsaa herved forrykkes Synspunktet, som bliver et anthropologisk i Stedet for et theologisk. Var Synderens Forbedring Straffens eneste eller væsentlige Formaal, da vilde Gud ikke kunne straffe, naar han forudsaa, at Straffen ikke vilde fremkalde den tilsigtede Forbedring, hvilket vilde være det samme som at paastaa, at Guds Selvhævdelse over for den personlige Skabning er afhængig af dennes Vilje, en Tanke, som staar i den mest bestemte Strid med hele vor Erkjendelse af Guds Absolutthed. Og den Tanke, at forstokket Ubodfærdighed skulde aabne Adgang til Fritagelse for Straf, er i en saa afgjort Strid med al Retfærdighedsbevidsthed, at det fra Retfærdighedens Standpunkt tvertimod maa siges, at en saadan Tilstand forøger Strafskyldigheden.

Skal en Theori om Straffen kunne bestaa sammen med det christelige Gudsbegreb, da maa den taale at betragtes fra theologisk Standpunkt, i Lyset af den guddommelige Majestæts uafviselige Fordringer. Men da stilles der den Fordring til vort Begreb om Sagen, at det giver Plads for Foreſtillingen om den guddommelige Retfærdigheds Selvhævdelse under enhver Omstændighed, altsaa hvad enten Straffen fører til Forbedringens Resultat eller ej. Den saakaldte „absolute Theori" om Straffen, hvor-

efter den har sit Maal i sig selv, taaler at sees i dette Lys, hvilket ikke gjælder om Forbedringstheorien, der giver Guds absolute Retfærdigheds Fordringer til Pris for en misvisende Humanitets egoistiske Krav.

Naar vi saaledes maa fastholde, at Hensynet til Synderens Forbedring ikke er bestemmende for Begrebet om Straffen som et Udslag af Guds Hellighed og Retfærdighed i sin Selvhævdelse, da ville vi ingenlunde stille os i Modsigelse med den Sandhed, at Guds Hellighed aldrig lader sig adskille fra hans Kjærlighed, eller at han i alt sit Forhold til Verden maa tænkes paa en Gang som den hellige Kjærlighed. Er det end saa, at Straffens egentlige Kilde i Gud er hans Hellighed og Retfærdighed, saa er den Tanke, at han ogsaa straffer i Kjærlighed, ingenlunde uforenlig hermed. Dette vil med andre Ord sige, at Hensynet til Synderens Forbedring og Frelse ingenlunde er uforenligt med Hensynet til Guds Ære, men vel kan tænkes medoptaget som et Formaal i Straffen. Straffen er for Synderen en Lidelse, hvorigjennem Gud hævder sin Æres Uforkrænkelighed over for ham. Men saa vist som vi tro, at Gud elsker den Synder, han straffer, maa vi ogsaa tro, at han gjennem Straffen vil bringe Synderen til Syndserkjendelse, idet han faar Øjet op for, at han lider retfærdigen, og derigjennem videre til Frelse. Han kommer da i et nyt Forhold til Straffen. Lider han villigt for sin Synd, bliver Straflidelsen selv en Bodsydelse. Fra denne Side seet har Straffen et Element af Tugt i sig. Thi al Tugt sigter til Objectets Forbedring.

Hvad vi ville have fastholdt er altsaa ikke en Fornegtelse

af den Sandhed, at Guds Kjærlighed til Synderen ogsaa kan give sig et Udtryk i Straffen, hvilket overhoved vilde indeholde en Fornegtelse af Guds Kjærlighed til os, men at det ikke er dette, som gjør Straffen til Straf, eller at Straffen ikke væsentligen er Tugt. Var den væsentligen intet andet end Tugt, altsaa udsat for at forspilde sin Virkning eller forfejle sit Maal, da var der i Guds Forhold til den personlige Skabning intet, hvorved han hævder sin Ære i Uafhængighed af dens Vilje.

Om Straffens Form som „positiv" og som „naturlig" Straf er dels talet før,[1]) dels maa vi i det Følgende komme tilbage til dette Spørgsmaal.

2.

Er der i begge Hedenskabets Hovedformer væsentlige Hindringer i Vejen for Skyldbevidsthedens Udvikling, saa er den ligefremme Følge den, at Straffens Begreb vil laborere under de samme Vanskeligheder. Skylden er jo Straafskyldighed. En Synd, der enten monistisk tænkes som umiddelbart Udslag af det guddommeligt eller kosmisk Almenes eget Liv eller dualistisk tænkes som nødvendig Følge af den materielle Endeligheds Ufuldkommenhed, synes ikke egnet til at være Gjenstand for retfærdig Straf, en Tanke, som ogsaa paa mange Maader faar sit Udtryk i Forbindelse med Hedenskabets Betragtning af Skylden.

Men ogsaa her viser det sig, at Samvittigheden er

[1]) II, 132 ff.

stærkere end Systemerne. — Vi have oftere havt Anledning til at betragte Hedenskabets Tanker om Skjæbnen Dette Begreb indtager i det mythiske Hedenskab en mærkelig Stilling. Det gjenfindes indenfor de indbyrdes forskjelligste, ja modsatte Former af religiøs Bevidsthed; og Skjæbneforestillingen synes saa langt fra at være en naturlig Udvikling af Mythерne og Systemerne, at den meget mere krydser dem. Vi finde oftere denne Forestilling som en umiddelbar og stærk Protest imod de courante mythiske eller religiøs-philosophiske Ideer, som et Udtryk for, hvad man har kaldt Hedenskabets „onde Samvittighed". Saaledes blandt Grækerne. Olympen skal falde for Skjæbnens Magt. Thi den olympiske Gudeverden er besmittet med Laster, og Zeus's Herredømme er uretfærdigen usurperet. Saaledes ogsaa i Norden. Volven „kjender Skjæbnen" og skuer prophetist „Sejersgudernes svære Fald". Thi ogsaa deres Herredømme er usurperet og hviler paa Uretfærdighed. Og naar den Mægtige, som venter med sin Dom, gjennem „Gudernes Mørke" har omstyrtet Uretfærdighedens Rige, da skal Retfærdighedens Rige blomstre i Fred paa Jorden.

Dette Træk, at Skjæbnen optræder som Repræsentant for den rene Retfærdigheds Straffeprincip i Tilværelsen, synes ikke at stemme vel overens med, hvad vi før have fundet for Tanker om dette Begreb i Hedenskabet. Skjæbnen optræder jo saa ofte som den Vilkaarlige, den Lunefulde, der ofte endog mod al Ret og Retfærdighed forfølger den Uskyldige. Men ifølge den nyere Tids religionshistoriske Forskninger synes disse Forestillinger

om Skjæbnen ikke at være de ældste og de oprindelige. Skjæbnen synes i de ældste religiøse Forestillinger just at repræsentere den rene og consequente Retfærdigheds Princip, der lønner og straffer efter virkelig Fortjeneste. I sidste Henseende er den væsentligen Nemesis, som ved at bringe Uretfærdighedens Hemmelighed for Lyset, som ved at finde den Skyldige under enhver Omstændighed, og som sikkert vil ramme ham med den Straf, der svarer til hans Brøde og er fornøden for at hævde Retfærdighedens Krav i Tilværelsen.

Men den straffende Retfærdighed tænkes ogsaa udøvet af den højeste Gud. Saa lidet forenlig som det pantheistiske, aandløse, abstracte Begreb om Brahma synes at være med Forestillingen om denne Guddom som den straffende Retfærdigheds Repræsentant, saa existerer dog denne Forestilling for den populære religiøse Bevidsthed. Dette er Forudsætningen for de Bodsovelser for de Skyldige, som omtaltes i forrige Capitel. I Virkeligheden — heder det i Manus Love — er den begangne Synd aldrig uden sin Straf. Ved Uretfærdighed kan Synderen for en Tid naa til et Slags Lykke. Men tilsidst, heder det, gaar han til Grunde med sin Familie og med alt, hvad han ejer.

Indenfor den persiske Dualisme kommer Straffebegrebet end tydeligere frem. „De, der tale, tænke og handle slet, deres Bolig ligger langt borte fra den lysende Himmel, og deres Legemer skal engang komme i Drudschas Bolig (Helvede)". Ogsaa Straffens Selvformaal faar her et Udtryk. Ved retfærdige Straffedomme viser

Ahura Mazdao Syndens Faafengthed. „Ahura lader sig ikke bedrage, han er den Alvidende. Han straffer dem, hvis Løfte er Løgn og ikke Sandhed. Maatte du bringe for Lyset hver Mørkets Daad, hver Undertrykkelse! Maatte der saaledes times denne Verden Retfærdighed!" Tilsidst, ved den endelige Katastrophe, skal ikke blot den enkelte Sjel, men Uretfærdighedens hele Rige faa sin fortjente Straf. Saaledes skal Lysets og Sandhedens Rige sejerrigen triumphere.

Ogsaa blandt Grækerne betegnes Straffen som den guddommelige Retfærdigheds ligefremme Reaction mod det Onde gjennem Gjengjæld, jus talionis. Gjengjældelse, ἄντιτα ἔργα, over Zeus, naar han straffer de Ugudelige;[1]) og da Bejlerne ere dræbte i Odysseus's Hus, udbryder Laertes:

Zeus Alfader, saa leve I end, olympiske Guder!
Naar det er sandt, at Bejlerne Løn har fanget for Udaad.[2])

Den guddommelige Straf rammer den Ugudelige, for at det kan vorde vitterligt, at Synden er det Forfengelige, το μάταιον, eller at Synderen forgjeves trodser Guddommen:

Hvo som vandrer Livets Vej med Hovmods Trods i Ord og Daad,
Naar ej Dikes Magt han frygter, ærer intet Gudehus,
Ham lad ramme Skjæbnens Vrede, uheldsvanger Frækheds Straf,
Naar han Vinding ej vinder paa Retfærds Vej,

[1]) Odyss. I, 379; II, 143; XVII, 51.
[2]) Ibid. XXIV, 351 f. Cfr. Sophokles, Electra 1397.

Og ej flyr fra syndig Bedrift,
Og antaster alt Helligt i Daarskab!
Hvor kan saadan en Mand værge sin Sjel mod
Guders hævnende Pile?[1]) — —

Ogsaa hos Platon lader Foreſtillingen om Straffens Selvformaal som Udtryk for Retfærdighedens umiddelbare og uundgaaelige Reaction imod de Onde sig paaviſe. I Phædon udvikler han, hvorledes Sjelen miſter ſin oprindelige Gudbilledlighed ved Synd d: ved at hengive ſig til det Sanſelige. De, med hvem dette er Tilfældet, maa „lide Straf for ſit onde Liv." (Cap. 31). Dette ſker dels i dette Liv, dels efter Døden. De Døde, ſom ſtraffes, ere to Slags: 1) Den ſtore Mængde helbredeligt Onde, ſom i Livet have angret ſine Synder; disſe maa viſtnok udſtaa ſin Straf; men den har for dem lutrende, purgatoriſk Betydning og ſigter til deres endelige Frelſe. 2) De uhelbredeligt (ἀνίατως) Onde, ſom ſtraffes ved at nedſtyrtes i Tartaros, „hvorfra de aldrig vende tilbage." (Cap. 57— 62). For disſe Sidſtes vedkommende kan der ikke være Tale om noget andet Formaal med Straffen end Retfærdighedens Selvforherligelſe.

Her fortjener ogſaa Plutarchs merkelige Afhandling „Om dem, ſom ſtraffes ſent af Guddommen,"[2]) at omtales. Dialogens Udgangspunkt og Anledning er de anfegtende Betragtninger, hvortil Udſættelſen af de guddommelige Straffedomme ſynes at give Anledning. Den

[1]) Sophokles, Ødipos Rex 847 ff.
[2]) Wyttenbachs Udgave Oxonii 1797 Tom. III p. 147 ff.

foranledige, at „mange ikke længer tro paa noget Forsyn. De Onder, som ikke følge umiddelbart paa den strafværdige Handling, men længe efter, holde Menneskene for tilfældige Ulykker, „kalde det ikke en Straf, men et Tilfælde," og saaledes komme de ikke til Anger over sine Synder. — Hertil svares først og i Almindelighed, at man maa være varsom med at ville bedømme de guddommelige Handlinger. Der skal megen Kyndighed til at forstaa dem ret. For enhver, der er ukyndig i Lægekunsten, holder det haardt at opdage de Grunde, hvorfor Lægen ikke foretager en Operation strax, hvorfor han har forordnet Badet idag og ikke allerede igaar. Fiat applicatio. Kun Gud kjender den belejlige Tid, naar han som „Retfærdighedens Haandhæver" bør gribe ind. Dernæst skulle vi betænke, at Gud ikke som Menneskene blot (μόνον) vil øve Gjengjæld; han vil ogsaa forbedre og „giver hver den Tid til Forbedring, hos hvem Lasten endnu ikke har naaet Højdepunktet og er bleven uheldbredelig." „Men det Uheldbredelige afhugger han ufortøvet og bringer det ud af Livet" o. s. v. „Vedblive de i sine Laster, straffer han dem ogsaa; thi der er ingen Fare for, at de skulle undslippe hans Hænder." Forøvrigt gjøres der opmerksom paa, at Straffen ingenlunde altid udsættes, hvor det kunde se saa ud efter det Ydre. Alle de lidenskabelige Bevægelser, Angstelser, Samvittighedskvaler, som altid følge de onde Handlinger, ere guddommelige Straffe. Synden undgaar aldrig sin Straf. I det Mindste følger den efter Døden. Men selv om der var onde Mennesker, som hele sit Liv igjennem

undgik ydre, synlige Onder, saa vilde de ikke undgaa den Straf, som ligger i Sjelens pinlige Bevidsthed om, „at Uretfærdigheden er en frugtesløs og utaknemmelig Sag.“ Mellem Synden og dens Straf er der et saa sterkt og uopløseligt Causalitetsforhold, at man kunde sige, hvis det var tilladt at tale saa, at der til de Uretfærdiges Afstraffelse hverken behøves Guder eller Mennesker, men at deres eget af Synden fordærvede og forurolige Liv bærer Straffen i sig selv. — Plutarchs Tanke er klar nok: Gud vil vistnok forbedre; derfor udsætter han stundom Straffen og giver Tid til Forbedring. Var det nu Tanken, at Straffen kun havde Forbedring til Maal, da maatte P. have sagt, at Straffen indstilles, hvor Forbedring viser sig umulig. Men han siger tvertimod, at Straffen falder tung over de Forhærdede. Straffen har altsaa ogsaa for ham sit Selvformaal i Retfærdighedens Tjeneste. Den skal bringe for Dagen det „Frugtesløse“ og „Utaknemmelige“ ved al Uretfærdighed, altsaa Syndens væsentlige Afmagt. Dette er Samvittighedens Sprog overalt, hvor den faar tale ud.

Den enkle Sandhed, at Gud ifølge sin Hellighed og Retfærdighed ikke kan undlade at vredes over Synden og maa straffe den, har altid været lært i Kirken. Men ogsaa denne Lære har fundet Modstand og er stundom bleven saaledes afsvækket, at Frelsens Grundsandhed derved er bleven stillet i Fare. Middelalderens berømte Rationalist Abælard maa her nævnes. Han optraadte mod den kirkelige Forsoningslære, negtede den Magt over Synderen, som Kirkelæren tillagde Djævelen, og fandt i

Begrebet om Guds Kjærlighed en Borgen for, at vor Frygt for Guds Vrede og Straf er ugrundet: Gud elsker Synderen umiddelbart og kræver ingen Fyldestgjørelse. Christi Sendelse til Verden har den Betydning at være et synligt Pant paa denne uforandrede Kjærlighed, der er egnet til at ophæve vor Frygt for Guds Vrede og Straf og til at vække vor Gjenkjærlighed. Abælards Vildfarelse fik sin kirkelige Dom ved Concilium Senonense 1140. Hans Mening om Guds Retfærdighed, der uden Fyldestgjørelse kan sætte sig ud over Synden uden at vredes og uden at straffe, hviler paa et Gudsbegreb, der ikke er fuldt ethisk. Et saadant Gudsbegreb finde vi hos Duns Scotus. Udgangspunktet for hans Betragtning af Guds Væsen er et Begreb om ham som supremum arbitrium, der ikke er væsentlig forskjellig fra den højeste Vilkaarlighed. Af de to Sætninger om Forholdet imellem Guds Vilje og det Gode, som vi før have betragtet,[1]) vult, quia bonum, og bonum, quia vult, anerkjender han kun den sidste: Der gives intet objectivt, i og for sig Godt; men hvad der er godt bliver det kun i Kraft af Guds vilkaarlige Vilje. Han kunde ogsaa have bestemt de ethiske Kategorier ganske anderledes, et Sidestykke paa ethisk Felt til Cartesius's Lære om Guds Forhold til Sandheden, der kan characteriseres ved hans paradoxe Paastand, at Gud kunde have indrettet Cirkelen saa, at dens Radier ikke blive lige store. Den samme uethiske Forestilling om Gud har forledet Baco til den ikke mindre

[1]) II, 65 ff.

paradoxe Erklæring, at Adams Synd bestod i, at han søgte noget i og for sig Godt i Stedet for at blive staaende ved det empiriske Bud. Er Gud den absolute Vilkaarlighed, da kan han uden videre sætte sig ud over Menneskenes Synd, men ogsaa kun da. Et Begreb om Gud som supremum arbitrium i denne Forstand er lige lidet forenligt med Begrebet om ham som supremum bonum, som den Retfærdige og som den Absolute. Alle disse Bestemmelser kræve, at det, der er hans Væsen imod, negeres eller straffes.

Efter at Kirken under Kamp og Møje lykkeligen havde overvundet disse Vildfarelser, dukkede de op igjen i Former, hvis Raahed meget vel kan jevnføres med tilsvarende Phænomener i det religiøst forkomne Hedenskab. Grundlaget for Betragtningen af Syndens retfærdige Straf forrykkes atter derved, at Synden føres tilbage til Gud, og at Gud betragtes som den fuldkommen uethisk vilkaarlige supremum arbitrium. Der er ingen væsentlig Forskjel mellem den gamle Grækers Ord: „Min var Skylden dog ikke, men Zeus's", og Calvins Ord: Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet . . . cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante (Instt. C. III, 23 § 8 o. a. Stt.); cfr. Beza: Sic autem agit (Deus) per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum, et creat, ut per illa agat, quod constituit (Aphorism. XXII). Der gives altsaa onde Mennesker, hvem Gud har skabt til at udrette det Onde for ham

som hans, den egentlige Ophavsmands Redskaber. Gud gjør det Onde; men Skylden falder paa Redskabet, paa Menneskет, og ikke paa ham. Thi han staar over Loven og Menneskет under den: Quantum enim Deus facit non est peccatum, quia non est contra legem: illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam (!). Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. (Zwingli, De providentia c. VI). Da Melanchton i Aaret 1525 skrev sin Commentar til Romerbrevet, stod han paa samme Standpunkt: Gud virker alt, ikke blot Pauli Kaldelse, men ogsaa Judas's Forræderi og Davids Ægteskabsbrud. I Fortolkningen af ottende Capitel heder det: Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis, ut operentur, sed ipsum omnia proprie agere . . . ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere, non permittere, sed potenter, id est ut sit ejus proprium opus Judæ proditio sicut Pauli vocatio. Men disse deterministiske Udtalelser gjenfindes ikke i de senere Udgaver.

Hos Socinianerne finde vi en Gjenoptagelse af det scotistiske Begreb om Gud som vilkaarlig Vilje og i Forbindelse dermed Foreстillingen om en lige saa vilkaarlig Naade, der kan tilgive uden alt Hensyn til Retfærdighedens Fordringer. For Socin staar det som en Selvmodsigelse, hvad Kirken altid har lært, at Gud elsker Synderen med en Kjærlighed, som intet heller vil end at tilgive og frelse,

paa samme Tid som hans Retfærdighed kræver Straffens Fuldbyrdelse. Har Gud givet sin Lov i Vilkaarlighed, saa maa han ogsaa kunne oversee dens Overtrædelse i Vilkaarlighed. Kirken kan ikke godkjende Slutningen, fordi den ikke kan godkjende Forudsætningen. Den har aldrig kjendt sin vilkaarlige Gud.

En Frænde af den reformatoriske Determinismes Forsøg paa at føre det Ondes Ophav tilbage til Gud viser sig hos Schleiermacher, som i sin Troslære (§ 79) erklærer: „Guddommelige Egenskaber, som referere sig til Sandsbevidstheden . . . kunne kun opstilles, for saa vidt som Gud tillige bliver betragtet som Syndens Ophavsmand." „Sollen wir ein Bewußtsein der Gnade haben ohne Bewußtsein der Sünde, müssen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist" (§ 80). Det turde være ufornødent at følge den behændige Dialektiker paa de krogede Veje, ad hvilke han kommer til sit bekjendte Resultat, og hvorunder han viser sig sit Navn værdig: Han forstaar at væve de Slør, bagom hvilke Gjenstanden for en Del taber sin Skarphed. Det synes nemlig at være Begrebet om Menneskets absolute Afhængighed overfor Gud, der her som ellers er den ledende Tanke i Schleiermachers Speculation. „Er Synden paa ingen Maade grundet i en guddommelig Villie, og skal den dog som saadan være Menneskets Daad, da maa man antage en anden, men af den guddommelige for saa vidt fuldkommen uafhængig Aarsag, i hvilken al Synd som saadan har sin hele Grund."
Da nu dette ikke er forenligt med Skabningens absolute

Afhængighed, saa maa Synden paa en eller anden Maade have sit Ophav i Gud. Det er Grundvildfarelsen om Menneskets absolute Afhængighed, som har vildledet Betragtningen. Saaledes er da ogsaa her Straffens Fundament i Menneskets eller den personlige Skabnings egen Skyld, revet bort under vore Fødder.

Ritschl[1]) opponerer ligesom Socinianerne mod den Lov, hvorefter den guddommelige Retfærdighed og Straffens Nødvendighed søges begrundet i Guds Væsen. „Schon die Socinianer haben die Einwendung erhoben, daß die Gerechtigkeit Gottes, welche die unveränderlichen Grundsätze für die göttliche Gesetzgebung darbietet, und welche dem göttlichen Willen die Nöthigung zu Strafen auferlegt, eine Macht bezeichnet, welche über Gott steht, oder daß Gott als Wille dieser Gerechtigkeit als einer Naturnothwendigkeit unterliegt." Fremdeles heder det, at Retsbegrebet, som er Forudsætningen for Straffens Begreb, kun har Anvendelse i den verdslige Stat, men ikke i Gudsforholdet. „Das Rechtsgesetz ist das System der Handlungen, welche aus den Zwecken des bestimmten Staates nothwendig folgen. Das Sittengesetz ist das System der Gesinnungen, Absichten und Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjectiven Motive der allgemeinen Liebe nothwendig folgen. Es ist klar, daß diese beiden Größen sich nicht decken." Om retfærdig Løn og Straf skal der ikke kunne være Tale i Guds Rige, overhoved ikke paa sedeligt Felt, men kun i

[1]) L. c. p. 211 ff.

Staten. Skulde der i Gudsforholdet kunne være Tale om det ene af disse Begreber, da maatte der ogsaa være Plads for det andet og omvendt: Falder det ene, saa maa ogsaa det andet falde. Om Løn, mener nu Ritschl, kan her ikke blive Tale. Det evige Liv gives ikke som Løn for et sedeligt Liv efter Loven. Hvad vilde det desuden være for en Kjærlighed, der spurgte efter Løn? Saaledes maa vi da ogsaa opgive Lønnens nødvendige Correlat, Straffen, paa sedeligt Felt eller i Gudsforholdet. Af Præmisser, som i denne Grad underkjende Begrebet om Guds Strafferetfærdighed for at opretholde Begrebet om Gud som den vilkaarligt tilgivende Kjærlighed, drager Ritschl samme Slutning som sine Forgjængere, Abälard og Socinianerne, at der ingen Forsoning behøves, naar man derved tænker paa en Fyldestgjørelse af Guds straffende Retfærdighed.

Disse Anskuelser tage sit Udgangspunkt udenfor Christendom og Kirke, strejfe Helligdommens Forgaarde og føre atter ud i det Etniske. Udgangspunktet er et Gudsbegreb, som ikke er det christelige, fordi det ikke er det ethiske. Ritschl opponerer mod den Tanke, at Guds Vilje skulde være bestemt ved det i og for sig Ethiske eller ved Retfærdigheden. Men er Guds Vilje ikke ethist bestemt, da kan den kun være physisk bestemt. I Stedet for Begrebet om Israels Hellige træder Begrebet om den Mægtige, hvis Dominium ikke er væsentligt forskjelligt fra Fatums. Vistnok bestemmer Ritschl Gud som Kjærligheden, medens Fatum væsentlig tænkes kjærlighedsløs. Men en Kjærlighed, der ikke bestemmes ved Retfærdighed, er lige

saa vel en vilkaarlig Magt som et Fatum, der ikke bestemmes ved Kjærlighed. Naar Ritschl erklærer, at en Vilje, der er bestemt ved Retfærdigheden — det reneste ethiske Begreb — derved er betegnet som afhængig af „en Naturnødvendighed," da sætter han sig saaledes ud over al courant Sprogbrug, at det falder vanskeligt at indse, at her er nogen fornuftig Distinction tilbage mellem Physisk og Ethisk. I Overensstemmelse med al hidtil gjældende Sprogbrug synes det tvertimod at maatte siges: Just i samme Grad som en Vilje tænkes uden Grundbestemmelse af det i og for sig Retfærdige, i samme Grad maa den tænkes at hjemfalde enten til det Vilkaarlige eller til det Naturnødvendige.

At den sedelige Grundfordring er Budet om Kjærlighed, saaledes som det lyder i Guds Rige, og at det verdslige Samfund, Staten, som haandhæver Ret og Retfærdighed, ikke kan opstille et saadant paa Sindelaget rettet Bud, dette er vistnok Sandhed. Men ingenlunde kunne vi godkjende de Slutninger, som Ritschl deraf drager: At der overhoved ikke er Anvendelse for Retsbegrebet i det Religiøse og ikke for Sedelighedsbegrebet i Staten. Ganske vist kan Staten ikke kræve Kjærlighed saaledes, som Gud kræver den, hvilket vilde forudsætte, at den ogsaa havde Guds Evne til at dømme om dens Tilstedeværelse eller til at ransage Hjerter og Nyrer. Og dog er der i Statens Haandhævelse af Ret og Retfærdighed i det Mindste en Analogi af Guds dømmende Forhold til Sindelaget. Det heder, at Gud vil dømme Menneskene efter deres Gjerninger, efter deres Liv altsaa, saaledes som det fremtræder som et retfærdigt

Liv ogsaa i det Ydre. I Livets udvortes retfærdige eller uretfærdige Gjerning vil han finde Beviset paa, om Sedelighedens Grundfordring, om Kjærligheden er tilstede i et Menneskeliv eller ikke. Se navnlig Mt. 25, 34—45; og ganske vist er det derefter han i dybeste Forstand vil dømme. Naar nu Staten vaager over Ret og Retfærdighed blandt Menneskene, saaledes som disse Forhold komme frem i deres Liv, og dømmer derefter, da gjør den følgelig noget, som har sit Forbillede i Guds Forhold til os. Er det nu Sandhed, at det kjærlighedsfuldeste Liv i alle Henseender er det bedste, ogsaa det retfærdigste Liv, Sandhed, at den bedste Christen, just fordi hans Liv er et Kjærlighedsliv, ogsaa er den bedste Borger i Staten, da vil det være indlysende, at der for saa vidt i Statens Dom om Ret og Uret er et Afbillede af Guds Dom om Kjærligheden og dens Modsætning. Kun at Staten i sin Fordring og sin Dom maa blive staaende ved det Ydre som saadant, fordi den mangler Evne til at opdage, om det ydre legale Forhold altid svarer til og vidner om et i Sandhed sedeligt Indre. Der er i Virkeligheden en Mulighed for, at det, der i sin Form tilfredsstiller Fordringerne til Ret og Retfærdighed, ikke efter sit indre Motiv tilfredsstiller Sedelighedens Fordringer. Det maa følgelig indrømmes, at det verdslige Felt for Ret og Retfærdighed og det religiøse Felt for Sedelighed ikke med Nødvendighed falde fuldkommen sammen i den ufuldkomne Verden, og at Staten maa indrette sin Retspraxis efter denne Ufuldkommenhed. Men vor Betragtning skulde tjene til at vise, at heraf ingenlunde følger, at Staten som saadan ikke er et sedeligt

Samfund, eller at der overhoved ikke er Plads for Sedelighedsbegrebet paa Statens Felt. Hvor megen Ufuldkommenhed der kan klæbe ved Statens Sedelighed, saa bliver dog altid den Ret og Retfærdighed, den kræver af sine Lemmer og søger at hævde i sit Liv, efter sit Væsen sedelige Ideer; og Ritschls Grundfejl paa dette Punkt er, at han negter dette.

Paa samme Maade som vi saaledes i Modsætning til Ritschl maa fastholde, at der er Plads for Sedelighedens Begreb paa Statens Felt, maa vi ogsaa i Modsætning til ham fastholde, at der er Plads for Begrebet om Ret og Retfærdighed i Gudsforholdet. Dette er jo i sin dybeste Grund et Kjærlighedsforhold, og at Kjærligheden ikke alene kan, men nødvendig maa give Plads for og lade sig bestemme af objectiv Ret og Retfærdighed for ikke at slaa over i ethisk Indifferentisme og Viltaarlighed, dette have vi allerede overbevist os om. Hvad specielt den Indvending angaar, at Straffen skal være unødvendelig i Guds Rige af den Grund, at der ikke er Plads for dens Correlat, Lønnen, da kunne vi i Almindelighed henvise til vor Behandling af dette Punkt under Læren om Guds Egenskaber.[1]) Ganske vist kan Løn fordres og ventes paa en Maade, der ikke stemmer med den Kjærlighedens Aand, som raader i Guds Rige. Men deraf følger ikke, at Begrebet under enhver Omstændighed er unødvendeligt i Kjærlighedens ethiske Rige. Den saakaldte „uegennyttige Kjærlighed" som absolut intet vil for

[1]) II, 132 ff.

sig selv, er en Illusion, der helst bør overlades til det mystisk-pantheistiske Sværmeri, som er dens naturlige Jordbund. Det er ikke alene ikke uethisk for det relativt selvstændige, personlige Jeg, at ville noget for sig selv, men det er en Pligt, som falder sammen med den almindelige Pligt at hævde vort af Gud satte Væsen. Og her falder Pligten til at arbejde for vor Saliggjørelse (Lønnen) sammen med Pligten til at arbejde for vor Helliggjørelse, saa vist som det er Sandhed, at Helliggjørelse og Saliggjørelse følges ad, saa at den Helligste altid tillige er den Lykkeligste. Tænkes Lønnen saa vel som Straffen i et Forhold til det ethiske Livs Præstationer, som er uden al Vilkaarlighed, da finde disse Begreber ikke alene en naturlig, men en uundværlig Plads i enhver ethisk Livsanskuelse, og de blive først uanvendelige, naar enten Menneskets og Menneskelivet monistisk tænkes som det i sig (som Enkeltphænomen) Ugyldige og Forsvindende, der som saadant hverken kan tænkes som Gjenstand for Løn eller Straf, eller naar Gud dualistisk tænkes som det grundløse supremum arbitrium over for Verden, hvis Handlemaade kun har sin Forklaring i Vilkaarlighedens sic volo, sic jubeo. Vi foretrække med vor Frelser og den hellige Skrift at lade saavel Lønnens som Straffens Begreb beholde sin Plads i Guds Rige fremfor med Hr. Ritschl at vise dem ud deraf.

3.

De gammeltestamentlige Udtryk for Straffen ere: נְקָמָה af נָקַם: ultus est, vindictam sumsit; cfr. Deut. 32,

43. Med Hevn gjengjælder han sine Fiender; Pſ. 99, 8; det er den strenge Gjengjældelse, jus talionis — „Øje for Øje og Tand for Tand" Ex. 21, 24 — som faar sit Udtryk i dette Begreb. Fremdeles: פָּקַדְתָּה af פָּקַד: in bonam partem: adiit; hostidi modo: adortus est, invasit; cfr. vort „hjemsøge". Ex. 20, 5; Jer. 9, 25. 44, 13; Ex. 32, 34; 34, 7: ustraffet lader han ikke den Skyldige; han hjemsøger Fædres Misgjerning o. s. v. כְּשָׁפָט af שָׁפַט: judicavit og specielt punivit. — Det nyteſtamentlige Udtryk *ἐκδίκησις* afledes af *δίκη*, justitia, og betegner Retfærdighedens Hævdelse over for Brøde, vindicta, ultio, poena. Ro. 12, 19; 2 Thes. 1, 8; Hbr. 10, 30. 1 Ptr. 2, 14. Synonymt hermed bruges ogsaa det blotte *δίκη*, f. Ex. 2 Thes. 1, 9; Jud. v. 7. Et andet characteriſtiſk Udtryk er *τιμωρία* (af Verbet *τιμωρέω*, der afledes af *τιμή* og *οὖρος*: honoris custos s. vindex sum): vindicta, poena; Hbr. 10, 29; Act. 22, 5; 26, 11. Straffen som Livshemmelse eller Tilføjelse af Lidelse udtrykkes ved *κόλασις*, *κολάζειν*, medens Gjengjældelsens Begreb er fremherskende i de to foregaaende Udtryk. Mt. 25, 46; Act. 4, 21; 2 Ptr. 2, 9. — Straffen er et Udtryk for Guds retfærdigt gjengjældende Vrede og betegnes ofte ligefrem ved Udtrykket *ὀργή*; Mt. 3, 7; Joh. 3, 36; Ro. 2, 5. 8; 3, 5; 5, 9; 12, 19; 1 Thes. 1, 10; Apoc. 6, 16. 17; 11, 18. —

Forskjellig fra Straffen er Tugten, *παιδεία*, som daterer sig fra Guds Godhed og er et Moment i Guds Forloserværksomhed, Tit. 2, 11. 12. Tugten forudsætter i Regelen Menneskets Barneforhold til Gud; Hbr. 12.

Det er saaledes en tugtende Virksomhed fra Guds Side, som beskrives 1 Cor. 3, 11—15; cfr. Apoc. 3, 19. Øjnefaldende fremtræder Forskjellen mellem Tugt og Straf paa et Sted som 1 Cor. 11, 32, hvor Apostelen taler om, at Herren tugter sine Børn, for at de ikke skulle fordømmes med den vantroende Verden eller hjemfalde til dens Straf.

Forøvrigt er det ikke blot de enkelte Steder i den hellige Skrift, hvor Udtrykket Straf i en af de nævnte Hovedformer forekommer, der udgjøre den bibelske Kilde til vort Begreb om Straffen, men ogsaa alt, hvad der bibelsk er os aabenbaret om Guds Retfærdigheds factiske Forhold til den personlige Skabnings Synd. Hans Domme over Verden lige fra Dommen over de første indtil Dommen over de sidste Mennesker paa den syndefulde Jord, ligesaa hans Dom over „de Engle, som syndede," ere et stort sammenhængende Vidnesbyrd om, at „Gud lader sig ikke spotte" ɔ: at han straffende maa hævde sin Ære over for Skabningen. Navnlig der, hvor disse Domme fremtræde som endelige og afgjørende Straffedomme, viser det sig, at kun den saakaldte „absolute Theori" om Straffen, hvorefter den har sit Formaal i sig selv, holder Stik over for den hellige Skrift. Hvor dybt grundet dette Begreb er i Guds eget hellige og retfærdige Væsens naafviselige Fordringer, viser sig navnlig i den Omstændighed, at vor Frelse ikke lod sig fuldbyrde som en vilkaarlig Naadesact af Guds Godhed, men forudsætter, at Guds straffende Retfærdigheds Fordringer fyldestgjøres af Slægten gjennem dens Stedfortræder: Han er saaret for vore

Overtrædelser, knust for vore Misgjerninger, Straffen laa paa ham. Jes. 5, 3. 5. Herren lod alles vores Misgjerning møde ham. V. 6. Det indsees ikke, at Straffen over vor Stedfortræder var nogen Fornødenhed, dersom den guddommelige Straf overhoved kun havde et pædagogisk Formaal.

Tredie Afdeling.

Om Samfundet.

Capitel I.

Syndens Følge.

§ 25.

Syndens umiddelbare Følge er Ophævelsen af Menneskets Samfund med Gud.

Vistnok opherer Mennesket ved sin Synd ikke at staa i Skabningens Afhængighedsforhold til Gud som den Absolute. Ellers maatte dets Creaturlighed tænkes ophævet. Lige saa lidt kan Synden ophæve Menneskets Forhold til den personlige Gud i relativ personlig Selvstændighed. Ellers maatte dets Personlighed tænkes ophævet.

Ved sin Synd kommer Mennesket overhoved ikke ud af ethvert Forhold til Gud, hvilket vilde være en Umulighed. Men det kommer ud af Samfundet med Gud, hvorved vi have forstaaet det personlige Livssamfund med ham i Kjærlighed.

Syndens Væsen er Egoismus, det Modsatte af Kjærligheden. Al Egoismus adskiller, medens Kjærligheden forener. I Stedet for at lade sig bestemme ved sin Afhængighed af Gud og at hengive sig til ham, isolerer Synderen sig i Hovmod, hvoraf Følgen er en falsk Uafhængighed over for Gud. I Stedet for at bestemme sig i Frihed til at søge sin Selvhævdelse i Gud og herske over Verden, vender Synderen sig til Verden og hengiver sig til den i Sanselighed, hvoraf Følgen er en falsk Afhængighed af Verden.

I begge Henseender viser det sig, at Kjærlighedssamfundet med Gud er ophævet, og specielt, at det er ophævet af Menneskets selv som en nødvendig Følge af dets Synd. Synderen elsker ikke Gud. Paa sin Side ophører vistnok Gud ikke at elske Synderen og at ville hans Frelse. Men for hans Godheds Fylde, for saa vidt den sigter til Menneskets Lykke og Salighed, bliver der ikke Plads i en Synders Liv, som i egoistisk Hovmod vil være sig selv nok. Og for hans Helligheds Fylde, for saa vidt den sigter til Guds Selvforherligelse gjennem Mennesket i Enhed med dette Menneskes Saliggjørelse, bliver der ikke Plads i en Synders Liv, som i egoistisk Sanselighed hengiver sig til Verden i et Sind, som ikke duer, og som kun kan blive Gjenstand for Guds Vrede og Dom.

Paa samme Tid som det altid maa vedblive at gjelde om Mennesket hvad der gjelder om al Skabningen, at den er, lever og røres i Gud, maa det gjelde om Mennesket som Synder, at det er adskilt fra Gud som Hellighedens og Salighedens Kilde.

I.

Hvorledes charakteriseres det Forhold mellem Gud og Mennesket, der er Syndens nødvendige Følge?

Væsentligt og uforandeligt staaer Mennesket som Skabning i et Forhold af creatürlig Afhængighed til Gud som den Absolute, der ikke kan ophæves. Den samme Uforanderlighed maa vi fastholde med Hensyn til den relative Selvstændighed indenfor den creatürlige Afhængighed, som er given i Menneskets Tilværelse som ethisk Forpligtethed over for Gud. Disse Forhold ere ingenlunde Existentsbetingelser, som ikke kunne ophæves, uden at Existentsen selv ophæver eller ophører som creatürlig. Men hverken det ene eller det andet lader sig tænke. Den creatürlige Existens beholder Mennesket med al Skabningen fuldkomment uophæveligt.

Væsentligt og uforandeligt staaer Mennesket dernæst som Personlighed i et Forhold af relativ Selvstændighed til den personlige Gud, som lige saa lidt kan ophæves. Af Personlighedens Attributer: Selvbevidsthed og Selvbestemmelse, hvis Begrændsning i Mennesket er begrundet i dets Værens Endelighed, men ikke i dets

Synd. Og dersom Synden havde ophævet enten Selvbevidstheden eller Selvbestemmelsen, da havde den ophævet Personligheden, og Mennesket vilde ikke længer være Menneske. At paastaa, at Mennesket ved Synden har tabt sin frie Vilje, er i Virkeligheden lige saa umuligt som at paastaa, at det har tabt sin Bevidsthed. Begge Dele er imod al Erfaring og imod den Erkjendelse, at et Personliv uden Frihed er en Umulighed. Den Sætning, at Mennesket ogsaa som Synder lever et Personliv, er derfor identisk med den Sætning, at det ogsaa som Synder lever et Frihedsliv.

Gud er den Immanente, i hvem al Skabningen er, lever og røres, fra hvem den faar alle Existensbetingelser, af hvem den altsaa i hele sin Tilværelse for saa vidt er afhængig; men han er tillige den Transcendente, der har Skabningen over for sig, hvilket for den personlige Skabnings Vedkommende medfører, at dens Afhængighed ikke er den absolute. Dette dobbeltsidige Forhold, sat ved Skabelsen, opholdt og ledet ved Opholdelsen og Styrelsen, har Synden ikke kunnet ophæve. Dens Følge med Hensyn til Menneskets Forhold til Gud kunde ikke blive Ophævelsen af ethvert Gudsforhold.

Men det personlige Livssamfund, den oprindelige unio mystica, som er betinget af Kjærligheden, er ophævet ved Synden. Thi Synden er Egenkjærlighed eller Egoismus. I Synden isolerer Mennesket sig over for Gud og hengiver sig til Verden i Stedet for at hengive sig til ham. Denne Mangel paa Kjærlighed har vistnok ikke til Følge, at Gud ophører at elske Mennesket, ligesaa

lidt som det onde Barns Synd behøver at ophæve al Kjærlighed til Barnet hos en jordisk Fader. Denne Fader vedbliver maaske at øde Barnet Velgjerninger. Han vedbliver at give det Føde og Klæder og i det Hele alle jordisk-timelige Livsbetingelser, for saa vidt som det staar i menneskelig Magt. Og dog er der noget, som det fortabte Barn ikke længer faar fra sin Fader, som det i sin Vanartethed slet ikke kan faa: Dets Væsen og Liv er lukket for den overordentlige, lige saa betydningsfulde som hemmelighedsfulde Indflydelse af Faderkjærligheden, denne Kjærlighed, der engang var en Magt og en Rigdoms Kilde i Barnets Liv som intet andet i Verden. Barnet følte sig forædlet ved denne Kjærlighed og tillige saa lykkeligt. Paa samme Maade forholder det sig med den guddommelige Kjærlighed i Forhold til Synderen. Han lever sit jordisk-timelige Liv i Kraft af den Forbindelse, hvori al Skabningen staar med Gud som Livets Ophav og Opholder, hvilket atter viser tilbage til Guds almindelige Kjærlighed til sine Skabninger. Men forskjellig fra denne Skabningens unio generalis i Forhold til Gud er den unio specialis, der er betinget af den gjensidige Kjærlighed mellem Gud og Mennesket. Her har Synderen, ved at isolere sig i Forhold til Gud, selv lukket sit Hjerte og Liv for al den helliggjørende og saliggjørende Indflydelse, som den guddommelige Kjærlighed udøver der, hvor den faar Adgang. Det er ikke blot en moralsk Indflydelse, som her er gaaen tabt, men en virkelig Meddelelse af Guds Helligheds- og Salighedsliv. Dette følger af vort Begreb om Samfundet med Gud

som et virkeligt Livssamfund af større Inderlighed end Moderens med sit diende Barn.

Ophævelsen af Menneskets helliggjørende og saliggjørende Samfund med Gud kan betragtes som Indholdet af den Straf, hvis Væsen vi have erkjendt. Ved nærværende Betragtning faar Læren om Straffen sit Supplement i den Erkjendelse, at hvad der rammer Mennesket i Straffen ikke blot er et Udslag af, hvad Gud vil, men ogsaa er en nødvendig Følge af, hvad Mennesket selv i Synden vil. Ophævelsen af Menneskets Samfund med Gud er i sin dybeste Grund ikke en Act af Gud, men en Act af Mennesket selv. Naar Gud „hengiver" Synderen til et „Sind, som ikke duer", naar han lader ham „vandre sine egne Veje", da er dette ikke at forstaa i Modsigelse med den Godhed, som vil, at „alle skulle vorde salige" eller i Modsigelse med den Hellighed, hvis Bud er: „vorder hellige!" Men det er at forstaa i Overensstemmelse med den Visdom, der har skabt os som frie Væsener, og som for ikke at negere vort personlige Væsen til en vis Grad maa forholde sig permissivt til vor Selvbestemmelse ogsaa da, naar den gaar Guds Kjærligheds Bestemmelse med os imod.

2.

Et sandt Begreb om Syndens Følge som Ophævelse af Menneskets Samfund med Gud kan ikke præsteres af den monistiske eller af den dualistiske Bevidsthed af den Grund, at ingen af disse Retninger har et sandt Begreb

om Menneskets Forhold til Gud som et Samfund med ham. Der er altsaa intet Samfund at ophæve.

Monismens Begreb om Forholdet udtrykkes ikke ved unio, men ved unitas: Den substantielle Væsensenhed af Guddommeligt og Menneskeligt er her et Grundbegreb og et uforanderligt Forhold. Derfor kan, som vi for have seet, Indieren erklære sig for Brahma midt i sin Synd, og det Menneske, til hvem Stoikeren siger: „Du er Gud, o Menneske!" er en Synder. Fra mystisk, pantheistisk Hold have Mænd som Eckhart og Schelling gjentaget den samme Grundtanke. Naturen og Menneskelivet forløber for Monismens Betragtning evolutionistisk i Kraft af en dialectisk Nødvendigheds Lov, som ganske udelukker Foreſtillingen om en Degeneration i Kraft af en creaturlig Vilje, der i Virkeligheden kan emancipere sig fra Guds, for saa vidt som der fra dette Standpunkt lader sig tale om en guddommelig Vilje, eller fra den uforanderlige Verdensorden, som det heder i Naturalismens Sprog. Og her kommer det egentlig ud paa det samme, enten man med den Schelling-Hegelske Optimisme erklærer alt for godt og normalt, eller man med den Schopenhauer-Hartmannske Pessimisme erklærer det hele for usigelig slet. Den fælles Grundtanke er den, at der ingen virkelig Degeneration er indtraadt: „Alle Ting forblive jo saaledes som fra Skabningens Begyndelse." Disse Vantroens Ord, som anføres 2 Ptr. 3, 4, stemme lige lidet med den religiøse Bevidstheds Forudsætninger, hvad enten de betyde, at alle Ting forblive lige gode eller lige slette. Thi i al virkelig Religion

er der Bevidsthed om, at alle Ting ikke ere uforandrede fra Begyndelsen.

Dualismens Begreb om Forholdet udtrykkes lige saa lidt ved unio som Monismens. Men medens Monismen fører Begrebet tilbage til en falsk Enhed, opløser Dualismen det i en falsk Tohed, et Forhold paa Afstand, som i det Højeste kan betegnes som et moralsk Pagtesforhold (pactio). Her er altsaa heller intet oprindeligt Samfund, der kan tænkes som Gjenstand for Opløsning ved Synden. Ifølge den rene parsistisk manichæiske Dualisme kan Synden vanskelig tænkes at bringe Menneskets i nogen væsentlig anden Modsætning til Gud end den, hvori det allerede ex ortu befinder sig som endeligt og materielt Væsen. Thi det Endeligt-Materielle er jo allerede som saadant ondt. Platonismen ejer vistnok det skjønne Begreb om Guds Faderforhold til Menneskene. Men mellem denne Fader og disse Børn er der fra første Færd af et svælgende Dyb befæstet. Thi medens Faderen er den rene Aand, saa er der i Børnenes Sjele en „slet tere Del", et Moment af det Sanseligt-Materielle, der som saadant er ondt, og gjør Begrebet om et virkeligt Livssamfund mellem dem til en Umulighed. Et saadant kan først indtræde ved Legemets Afkastelse og Sjelens Overgang til ren Aand. Men det tænkes ikke i sin Renhed som et oprindeligt Forhold, af hvilket vi ere faldne ud. En Analogi til det christelige Begreb om Syndefaldet og Menneskets deraf følgende Adskillelse fra Gud indeholder Platonismen vistnok i Forestillingen om Sjelens præexistentielle Fald. Men der er den væsentlige For

skjel mellem Betydningen af Faldet i christelig og platonisk Forstand, at det Forhold, der ifølge Christendommen indtræder ved Faldet, i alle Henseender er det modsatte af det oprindelige, et Forhold, hvortil der oprindeligen kun var givet en Mulighed, men intet positivt Anlæg, hverken i Aand eller Natur, medens Faldet i Platonismen tænkes positivt anlagt i Menneskenaturen; og dersom det lader sig forene med platonisk Sprogbrug at sige, at Mennesket ved Faldet er kommen bort fra Gud, da kan dette her kun faa graduel Betydning: Det er kommen *længer* bort fra Gud, end det oprindeligt var paa Grund af sit Væsens Naturmoment.

I *Deismen* og dermed beslægtede *rationalistiske* Retninger kan heller ikke Syndens Følge faa sin rette Betydning som Opløsning af et Livssamfund mellem Gud og Mennesket. „Idet den (Deismen) sætter Religionens Væsen i Moralitet og ikke i Livssamfundet mellem Gud og Mennesket, har den forrykket Religionens sande Character. Den har stillet den levende, personlige Gud udenfor Menneskelivet i dets Bevægelse og Virksomhed; Billedet af ham er blegnet og traadt i Skyggen." „Idet al Vegt lægges paa Udviklingen af de moralske Bestemmelser, træder Gudsbegrebet tilbage, og Guds Betydning bliver egentlig kun den, at han har nedlagt hos Menneskene en sædelig Bevidsthed, medens han forøvrigt indtager en afventende Holdning ligeoverfor Menneskenes moralske Arbejde, indtil han ved Menneskelivets Afslutning tildeler en Gjengjældelse, der er Dydens Be

lønning og Lastens Straf.“[1] Her er altsaa egentlig intet Livs Samfund, ingen unio mystica, at ophæve. Synden er væsentlig et Contractsbrud fra Menneskets Side, som vil faa en mer eller mindre vilkaarligt tænkt Straf, medens man savner det dybe christelige Begreb om al menneskelig Elendighed som en nødvendig i Sagens Væsen begrundet Følge af, at et Livets Baand er sønderrevet.

Væsentlig den samme Anke er at rette mod Ritschls Begreb om Menneskets Forhold til Gud under Synden kun at hans Betragtning er mindre moralsk end Deisternes. Hans Theologi mangler ikke blot det mystiske Element, uden hvilket et Begreb om Gudsforholdet som et Livssamfund med Gud er en Umulighed, men han mangler ogsaa Begrebet om den retfærdigt straffende Gud. Mennesket synder vistnok — for det meste af Skrøbelighed — men dette har væsentlig kun den subjective Vildfarelse til Følge, at Gud er vred.

Men medens Menneskenes Tanker og Systemer saaledes forvilde sig ud i den ene eller den anden Eensidighed, vedbliver Samvittigheden at tale sit Sprog i det Stille. Den ophører ikke at vidne om, at vi ved Synden paa en eller anden Maade ere komne bort fra Gud. Denne Bevidsthed ligger til Grund for Platons Tale om, at Gud er „vanskelig at finde“, for hans Længsel efter et „Ord fra Gud“, (λόγος θεῖος, Phædon Cap. 35) og for Grækernes Offer til „den ubekjendte Gud“.

[1] Christen Brun, Oplysningens Tidsalder Chra 1886, 34.

Den ligger til Grund for Perſernes Begreb om en Midler (μεσίτης) i Mithra og for Platons Foreſtilling om en Midlerperſonlighed i Eros. Allerede Homer bevidner, at „hvert Menneſkebarn til Guderne trænger". Og han udtrykker denne Trang ved Verbet χατέω, hvilket minder os om, at Menneſket i ſin Umiddelbarhed lider under utilfredsſtillet Hunger og Tørſt efter Gud. Naar man paa den ene Side søger Forbindelſe med Gud gjennem Mantik og Orakel, da indeholder dette Vidnesbyrd om den Bevidſthed, at vi umiddelbart savne Gud ſom den talende Gud. Og naar man paa den anden Side søger ham gjennem Myſterierne, da bevidner det Bevidſtheden om, at vi umiddelbart savne ham ſom den, der hemmelighedsfuldt giver os Liv af ſit Liv;[1]) og Nyplatonikeren ved, at vi ikke ere hjulpne, ſaa længe vi ikke komme i „Berøring" (ἐπαφή) med Gud. En vis mer eller mindre uklar Foreſtilling om, at Livsſamfundet med Gud mangler, ligger til Grund.

At Menneſkets Samfund med Gud er ophævet ved Synden, derom ere alle chriſtelige Confeſſioner enige; om denne Sandhed i dens omfattende Almindelighed er altſaa Kirken i det Hele taget enig med ſig ſelv. Men der er en characteriſtiſk Forſkjel i Betoningen af de forſkjellige

[1]) Cfr. I, 118 f.

Momenter, hvorom der dog kun kan tales i megen Almindelighed, eftersom her endnu ikke er Tale om en Forskjel, som har udpræget sig i formulerede Sætninger.

Vor Frelser har paalagt sine Apostle at gaa ud i Verden og gjøre Menneskene til hans Disciple ved at døbe dem og ved at lære dem, βαπτίσαντες, διδάσκοντες, Mt. 28, 19. Forudsætningen for denne Befaling er, at Menneskene mangle det guddommelige Liv og det guddommelige Lys. Den reformerte Aand er tilbøjelig til at lægge Hovedvegten paa det sidste Moment. Faldets Følge er væsentlig den, at den guddommelige Sandhed ikke lyser ind i Sjelen, ikke belyser vor Vej. Vi vide ikke længer Vejen til Salighed og famle i Mørke. Hvad der behøves, er derfor væsentlig Lys, Sandhedsforkyndelse. Gud maa sætte sig i Forbindelse med os ved sit Ord, ved at tale til os. Hedenskabets Elendighed kan sammenfattes i det ene Træk, at det mangler Guds Ord og specielt da Bibelen. Den Mening har været udtalt, at en himmelfalden Bibel eller endog kun et himmelfaldent Blad af en Bibel fundet af en ensom Ørken- eller Øbeboer var nok til at restituere Samfundet med Gud, og man har den største Tillid til de Underverker, som kunne virkes ved en Tractat, der stikkes i Haanden paa en Rejsende i en Jernbanecoupe eller et Bibelsprog, som listes ind paa en ung Pige, der bereder sig til at gaa paa Bal. Det hele er meget velment og hviler paa den i og for sig rigtige Forudsætning, at Mennesket ved Synden er kommen ud af Samfundet med Gud som den, der er Kilden til al Sandhed, alt Lys. Han er selv Lyset. Men Menneskene elskede mere

Mørket end Lyset, og saaledes bleve deres egne uforstandige Hjerter formørkede.

Men alt Himlens Lys vilde ikke kunne hjælpe os uden i Forbindelse med det himmelske Liv, ligesom der i Himmelrummet er Kloder, som ere golde, fordi de mangle Liv, medens de ingenlunde mangle Lys. Og den Sandhed, at Menneskets Elendighed i Synden kan betegnes derved, at det er traadt ud af Samfundet med Gud som Lysets eller Sandhedens Kilde, kommer kun til sin Ret ved det nødvendige Correlat, at det er traadt ud af Samfundet med Gud som Livets Kilde. Dette har den romerske Kirke erkjendt, og den lægger Hovedvegten paa dette Moment. Kunde den reformerte Kirke, „Ordets Kirke", til Nød hjælpe sig med at sende Hedningerne Colportører, som bragte dem Bøger og lærte dem at læse, saa kan den romerske Kirke, „Sacramentets Kirke" ikke missionere uden at sende Hedningerne Præster med guddommelig Fuldmagt til at handle paa Guds Vegne, incorporere Menneskene i Christi mystiske Legeme og saaledes gjøre dem delagtige i det guddommelige Liv.

Hvor disse to Betragtninger optræde i skarp Ensidighed over for hinanden, kunne vi kun forklare dette ved den Antagelse, at der ligger et forskjelligt Udgangspunkt for Opfatningen af Gudsforholdet til Grund: Paa den ene Side lægges Vegten dualistisk paa Menneskets Forhold til Gud som aandelig Personlighed i relativt selvstændig Bevidsthed og Vilje. Da bliver Syndefaden væsentlig den, at Gud ikke naar os med sit Ord, hvori han henvender sig til os som bevidste og villende Væsener. Paa den

anden Side lægges Vegten moniſtiſk paa Menneſkets Forhold til Gud ſom Naturvæſen i Afhængighed. Da bliver Syndeſkaden væſentlig at betegne derved, at Gud ikke naar os med ſin overmægtige Handling, hvorved han virker med Livets hemmelige Kræfter i vort Væſens Naturdyb.

Sandheden maa utvivlſomt være at ſøge i begge Betragtningers Forening. Som Samfundet med Gud er et Samfund i Lys og Liv, ſaa maa Syndeſkaden være den, at vi ved Synden ere udelukkede fra Gud baade ſom Lyſets og Livets Kilde og vandre i Dødens Mørke.

3.

I draſtiſk Anſkueligheð fremſtilles os Syndens Følge ſom Ophævelſe af Samfundet med Gud allerede i den bibelſke Beretning om de førſte Menneſkers Synd. „Adam og hans Huſtru ſkjulte ſig for Gud Herren mellem Havens Træer", Gn. 3, 8; cfr. 4, 14, hvor Kain ſiger: „For dit Anſigt maa jeg ſkjule mig." Den ſamme Tanke er det, ſom faar ſit anſkuelige Udtryk i Udvisningen af Paradiſet. „Saa forviſte Gud Herren ham fra Edens Have . . . Og han drev Menneſket ud, og han ſatte Cheruberne østenfor Edens Have og det luende Sværd, ſom vendte ſig hid og did, for at vogte Vejen til Livſens Træ" Gn. 3, 23 f. Denne Forvisning fra det oprindelige frygtløſe og fortrolige Forhold til Gud er en Straf, og her kunne vi da henvise til hele den bibelſke Lære om Guds Vrede og Straffen. Adam ſkjuler ſig for Gud i Skamfuldhed. Straffen er den, at Gud i retfærdig Vrede „ſkjuler ſit

Ansigt" for Synderen. Dette er et staaende Udtryk i den gamle Pagts Sprogbrug: Deut. 31, 17; Ps. 13, 2; 22, 25; 30, 8; 69, 18; 88, 15; 102, 3; 104, 29; Jes. 1, 15. Ved Synden er Gud bleven „deus absconditus eller en Gud, som skjuler sig," Jes. 45, 15. Dette er Modsætningen til, „at Herren lader sit Ansigt lyse" over Slægten eller den Enkelte; Num. 6, 25; Ps. 4, 7; 80, 4 o. a. Stt. — Men som Synderen forspilder det guddommelige Lys, saa forspilder han ogsaa det guddommelige Liv. Naar den hellige Johannes siger, at hvo, som ikke elsker, kjender ikke Gud, esterdi Gud er Kjærlighed, 1 Joh. 4, 8, da tænker han visselig ved dette Kjendskab paa mer end den intellectuelle Indsigt i Guds Væsen; i hans Sprog betyder det, (cfr.: „han kjender sine og kjendes af sine"), at Synderen mangler det Kjendskab til Gud, der beror paa Livssamfund med ham. Han mener det samme, som Apostelen Paulus i sit kraftige Sprog betegner ved „fremmedgjort fra Guds Liv", ἀπηλλοτριωμένος τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, Eph. 4, 18 (cfr. Eph. 2, 12; Col. 1, 21). Indenfor den Skabning, som er, lever og røres i Gud (Act. 17, 28), er Mennesket den Skabning, som er anlagt for det inderligste og dybeste Livssamfund med Gud, for „Delagtighed i den guddommelige Natur", 2 Ptr. 1, 4 cfr. 1 Cor. 6, 16. 17, i en Grad og i en Betydning, hvori dette ikke kan siges om nogen anden Skabning, men hvis Modsætning er det Forhold, som er sat ved Synden, at Mennesket er „uden Gud i Verden", Eph. 2, 12. Vor Forladthed i Synden er Et med vor Gudforladthed. Den sidste store Dom fra Herrens Side: „Gaar bort fra mig", Mt. 25, 41,

er i Virkeligheden en Stadfæstelse af det Forhold, at Synderen allerede „i Verden" er „uden Gud".

Men paa samme Tid som denne subjective Gudforladthed er Syndens Straf fra Guds Side, er den ogsaa fra Synderens Side Syndens naturlige Følge (cfr. Modsætningen mellem „positiv" og „naturlig" Straf). Gud straffer. Men det heder ogsaa om Synderen: „Han elskede Forbandelse, og den kom over ham; og han havde ikke Lyst til Velsignelse, og den blev langt fra ham," Ps. 109, 17. Den syndende Adam vises ud af Paradiset. Men vi vide ogsaa, at den forlorne Søn, Lc. 15, af frit Valg forlader Faderhjemmet og bliver fremmed for dette. Gud vil ingen Synders Død, Ez. 33, 11; men Synderen selv vil det, Ez. 18, 31; Gud vil, at alle skulle blive salige, 1 Tim. 2, 4, og ingen fortabes, 2 Ptr. 3, 9; men Synderen „vilde ikke" sin egen Frelse, Mt. 22, 3; 23, 37; Lc. 13, 34; Act. 7, 39. Som vor Frelse er af Gud, saa er tilsidst vor Fortabelse af os selv, Hos. 13, 9. Og Syndens positive Straf og dens naturlige Følge gaar sammen i dette, at Gud *lader* Synderen vandre sine egne Veje, Act. 14, 16, og *hengiver* ham til et Sind, som „ikke duer", men som han selv har fattet, Ro. 1, 28.

Capitel II.

Døden.

§ 26.

Ophævelsen af Menneskets Samfund med Gud har vistnok ikke den personlige Tilværelses Ophør til Følge. Thi det er ikke Forholdet til Gud som alt Livs Kilde i metaphysisk Forstand, som er ophørt. Opløsningen gjælder Forholdet til ham som Kilden til det normale Liv, Helligheds og Salighedens Liv. Men vistnok maa dette faa en destruerende, opløsende Indflydelse paa hele Menneskets Tilværelse i Aand og Natur, og sine Følger for hele den Tilværelse, der ved Skabelsen er sat i Afhængighedsforhold til Mennesket. Ved Opløsningen af Menneskets normale Forhold til Gud er der overhoved sat et Opløsningens Princip i Tilværelsen, som maa give sig tilkjende i alle dens Dele og indbyrdes Forhold. Denne Opløsning er Døden. Derved, at den skabte Tilværelse i alle sine Momenter er kommen ud af det normale, ved Skabelsen anlagte Forhold til Gud, maa den ogsaa i alle sine Momenter komme ud af det

normale Forhold til sig selv, det er: Den er Opløsningen eller Døden hjemfalden. Denne Død er Syndens Følge, paa samme Tid som den er Syndens Straf.

1.

„Det er rimeligt at antage, at Mennesket i sin oprindelige Tilstand lignede den øvrige Skabning, og at denne Tilstand bestod i fuldkommen Harmoni: Følelsens og Tankens, Indbildningskraftens og Dømmekraftens. Man vil kanske blive overbevist herom, naar man iagttager, hvorledes denne Enhed endnu den Dag idag er nødvendig for at nyde endog blot en Skygge af den Lykke, som vi have tabt. Allerede ved denne Slutningskjæde . . . møde vi Arvesynden, eftersom det ikke er sandsynligt, at Mennesket, saaledes som vi nu se det, er det oprindelige Menneske. Det er i Modsigelse med Naturen: Regelløst, medens alt andet er regelret, dobbelt, medens alt andet er enkelt, hemmelighedsfuldt, skiftende, uforklarligt er det øjensynligt i den Tilstand, hvori en Ting befinder sig, som der ved en eller anden Begivenhed er bleven vendt op ned paa. Det er et Palads, som er styrtet sammen og gjenopbygget med Bibehold af sine Ruiner: Man ser der herlige Partier og stygge Partier, storartede Søjlehaller, som staa der til ingen Nytte, høje Buegange og sammenstyrtede Hvælvinger, sterkt Lys og dybt Mørke, med ét Ord: Forvirring, Uorden i alle Dele, men især i Slottets Helligdom."[1])

[1]) Chateaubriand, Genie du christianisme I p. 62.

Det er en Erfaring, som enhver har umiddelbar Anledning til at gjøre, at vort Væsen og vort Liv er fuldt af Modsigelse. Enheden forsvandt med Kjærligheden. Den var det sterke Enhedsbaand. Uden Kjærlighed gives der ingen Livets Enhed. Kjærlighedens sterkeste Baand var det, der forenede Mennesket i Samfund med Gud. Dette er ved Synden overskaaret. Syndens umiddelbare Følge er derfor dette, at vi ere komne ud af Kjærlighedens paa en Gang helliggjørende og saliggjørende Livssamfund med Gud. Efter at Spliden er indtraadt i dette vor Tilværelses Grundforhold, fortsætter den sig og bliver kjendelig i alle vor Tilværelses Momenter og Forhold, som ere Opløsningen hjemfaldne. Denne Tilstand kalde vi Døden.

Hvad Død er i Ordets dybeste og fuldeste Betydning, vil vistnok først kunne siges, naar det gives os fuldeligen at kunne sige, hvad Liv er. Men som det med Vished kan siges, at alt Liv beror paa Organismens indre virksomme Sammenhæng i sine enkelte Dele, saa kan det ogsaa siges, at al Død beror paa Organismens Opløsning. At dø er at opløses. „Døden er ikke andet end to Tings Adskillelse", siger Platon (Gorgias), og d. h. Augustin: Mors igitur animæ fit, quum eam deserit Deus, sicut corporis, quum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est, totius hominis mors est, quum anima a Deo deserta deserit corpus [1]) Al Død er Opløsning. Men ikke al Opløsning er Død. Et uorganisk

[1]) De civit. Dei XIII, 2.

Legemes Opløsning betegner Sproget ikke som Død. Heller ikke kan Opløsningen af Forholdet mellem to for sig existerende Væsener betegnes som Død. Den meget almindelige Sprogbrug, hvorefter selve Ophævelsen af Menneskets Samfund med Gud betegnes som Død, er derfor neppe correct. En Død i den Betydning vilde savne et Subject. Forholdet selv kan ikke være Subject. Det kan altid kun en Organisme være. Opløsningen af Forholdet mellem Gud og Mennesket betegne vi derfor her ikke som Døden selv, men som Dødens Aarsag i Menneskelivet.

Personlighedslivet vedbliver ogsaa i Adskillelsen fra Gud med en Sum af Evner og Kræfter, som ere dets ufortabelige Ejendom, et ufortabeligt Træk af Storhed i Fornedrelsen, medens Helligheds og Retfærdigheds Krone er falden af Menneskets Hoved og den deraf følgende Lykke og Salighed tabt. Om Menneskets Elendighed i Synden siger derfor Pascal: ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.[1]) Vi ere ikke hjulpne med den blotte personlige Tilværelse, selv om den formelt er nok saa rigt udrustet. Det sande Liv, Livet saaledes som det skulde være et Udtryk for, at Mennesket staar i Samfund med Gud som den, der i sin Absoluthed repræsenterer den evigt gyldige Tilværelse i uforvisnelig Herlighed og Salighed, Livet i den fuldkomne Enhed og Harmoni af alle sine Momenter som en Følge af Samfundet med ham, der i Absoluthed ejer et „uopløseligt

[1]) Pensées ed. Astié II, 174.

Livs Kraft", er tabt. Kan der endnu tales om et Menneskelivs Blomstring og Frugt, saa kan dette ikke længer betragtes som Udtryk for dets Modning til Fuldendelsens Evighedsliv. Det bærer fra første Færd af baade aandeligt og naturligt Forgjængelighedens og Forkrænkelighedens Mærke. Og i Stedet for, at Natur og Legemlighed skulde ethiseres af Aanden og derigjennem delagtiggjøres i hint uopløselige Livs Kraft, synke de mer og mer sammen i sin naturlige Afmagt. Vor hele timelige Tilværelse bliver saaledes mer og mer skrøbelig, værdiløs. Under Opløsningens Fremadskriden blive dens Dissonancer kjendeligere og dens Illusioner følelige. Omsider briste Syntheseens Baand, og Aanden maa forlade det Legeme, som skulde være Udtrykket for dens Herlighed. Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout la reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais.[1])

Ved Spørgsmaalet om Dødens Betydning i den upersonlige Natur maa vi ikke tabe af Syne Forskjellen mellem Personligheden eller Selvet, som er det i og for sig uopløselige Punkt i Menneskets Tilværelse, og den materielle Natur som det ifølge sit Væsen Opløselige Selvet eller Personligheden betegner Sproget betydningsfuldt som et Individuum, medens den aandløse eller selvløse Natur kun har Exemplarer, hver i sit Slags, som mangle Selvets højere Anlæg og Gyldighed. Naturtilværelserne ere ikke Individer, det vil sige: De ere

[1]) Ibid p. 173.

ikke i Besiddelse af Selvets Uopløselighed. Tænke vi ved Døden paa den blotte Opløsning, kan den derfor med Hensyn til Naturexemplarerne ikke fattes som en Følge af Synden eller af Menneskets Udtræden af sit oprindelige Samfund med Gud. Men lige saa vist maa det antages, at Døden som den voldsomme, smertefulde Opløsning, Døden i den grufulde Skikkelse, hvori vi kjende den, er en Følge af Synden Den materielle Natur har saa tydelige Mærker af, at den ikke i alle Dele svarer til sit Anlæg eller til den Ide, som den ligesom tilstræber, men ingenlunde fuldeligen naar, saadanne Mærker af Abnormitet og Destruction, at end ikke Naturalismen kan være fuldkommen blind herfor. Tilstanden under normale Forhold skulde den derfor ikke være for snar til at paatage sig at betegne. Selv om det antages, at det hører med til de normale Forhold, at Naturens enkelte Exemplarer ere forgjængelige og idelig give Plads for nye Exemplarer og Former, saa at kun Slægt og Art bibeholdes, saa er det dermed ikke sagt, at denne Skiften af Former er ensbetydende med den Død, vi nu se for vore Øjne Der bliver fremdeles Plads for det Spørgsmaal, om ikke denne Skiften kunde ske uden al denne smertefulde Jammer med dens Skrig og Klager, som høre med til den Død, vi nu kjende.

Men selve denne Død, ja, Døden i dens rædsomste Skikkelser er jo ifølge Forskningens mest bestemte Forsikringer om Paalideligheden af sine Resultater ældre end Menneskets Synd.. En vrimlende Mangfoldighed af levende Skabninger — Fauna og Flora — har fundet

en voldsom Død ved Naturrevolutioner, Strømme af glødende Lava, Vandflomme eller nedstyrtende Bjergmasser, længe før Mennesket optraadte paa denne vor Jord: „En frembrydende Verden af levende Skabninger, Planter og Dyr, og straks derefter det Hele forvandlet til en uhyre Dødsmark, med Øde og Stilhed, bestemt til at forstenes".[1]) Men endnu flere have fundet en voldsom Død under Kampen for Tilværelsen mellem monstrøse Væsener, hvis hele Legemsbygning og Organisme anviste dem at leve af Dødens Værk — alt før der er Spor af Menneskets Optræden paa vor Jord, i Tider, som ligge i den fjerneste Fortid forud for den Tid, da Bibelen lader Mennesket faa en Bolig paa vor Klode. „Ingen negter, at Døden i Forverdenen har herskет som en ødelæggende og forstyrrende Magt, og at Dyreverdenen har været fuld af gruopvækkende Monstrositeter".[2]) Dersom alt dette

[1]) Martensen Jac. Bohme p. 188 efter Wagner, Geschichte der Urwelt I, 376.

[2]) „Om Dyrene i hine Forverdener meddeles, at mange af dem, især de saakaldte Saurier . . . have været monstrøse Uhyrer, og at en almindelig Rov- og Myrdelyst i gjensidig Ødelæggelse med de mest raffinerede Kvaler, som menneskelig Grublen neppe vilde være istand til at opfinde, har været et Grundpræg for denne Dyreverden. Dersom man ikke vidste, at Naturforskerne saavidt muligt gaa ud paa exacte Forskninger, vilde man betragte mange af deres Skildringer som eventyrlige og phantastiske. Om Megalosaurus, et colossalt Firben, af Størrelse som en Hvalfisk, siges, at dens Gab var besat med Tænder, der ligne Sabler og Sauge, at dens Hoved var saa stort og dens Gab i den Grad kunde udvides, at den med et eneste Bid med sine Tænder kunde knuse et Dyr af en Oxes Størrelse." Kurl . . . skriver om Saurierne: „Ved Synet af

forholder sig saaledes, lader det sig da endnu hævde, at Døden i Naturen er en Følge af Synden? Kort Svar er, at det under den nævnte Forudsætning visselig ikke lader sig paastaa, at Døden under enhver Skikkelse er en Følge af Menneskets Synd. Men ingenlunde kan det bringe os til at tro noget saa monstrøst, som det vilde være, at denne Tilstand var den normale, af Gud villede. Vi kunne ikke bestemme os til at tro, at Billedet af Dødens Ødelæggelsesværk i hin fjerne Fortid er et Billede af et Ufuldkommenhedsstadium i Guds Værk. Thi denne Død vilde ikke være en blot Ufuldkommenhed. Den er i Strid med Guds Kjærlighed, som ikke vil, at hans Skabninger skulle lide Dødens Kvaler; og Tanken om, at denne Tilstand under Dødens Rædselsherredømme skulde være et normalt, af Gud villet Udviklingsstandpunkt,

---

disse uhyrlige Væsninger, disse gigantiske [illegible] kan man neppe afholde sig fra at tænke paa frygtelige Batailler mellem disse Skabninger, der levede i de samme Tider, forfulgte det samme Bytte og [illegible] som hinanden nærmere [illegible], naar disse [illegible] stødte paa hinanden, naar deres i [illegible]." [illegible] Dette Saurernes [illegible] Folk indtog ikke alene det faste Land; ogsaa Himlen var [illegible] til [illegible] af deres Herredømme. Flyvende Slanger [illegible] gjennem Luften og nærede sig af Fisk og Insekter, paa hvilke de [illegible] som [illegible]. [illegible] af [illegible] i Luften. Skarer af [illegible] paa mægtige [illegible] og [illegible] i Oceanets Dybder og [illegible] paa Bredderne af hin Tids Søer og Floder [illegible] det første [illegible]." „Disse Uhyrer ere gangne tilgrunde og have maattet tage [illegible] for at Skabelsesværket, om hvilket Gud sagde, at det var godt." **Martensen**, Bøhme 188 f.

er i Strid med Tanken om ham som den fuldkomne Mester, hvem et Verk af denne Beskaffenhed ikke synes værdigt. Al denne Myrden og al denne Dødens Jammer kan ikke skrive sig fra Gud. Det er Under, som kun kunne skrive sig fra Synden.

Men hvem er Synderen, naar det ikke er Mennesket? Der var en syndig Slægt, før Mennesket faldt: Djævelen og de med ham faldne Engle. Er der intet, som kan forbyde os at antage, at Lucifer som den mægtige Aand har herskет over et umaadeligt Naturområde, hvis Kræfter have staaet til hans Tjeneste, og hvis Tilstand var det oprindelige Skaberverks fuldkomne Herlighed og Skjønhed, da turde der heller ikke være nogen uovervindelig Hindring i Vejen for at antage, at Lucifers og de ham følgende Engleskarers Fald har havt umaadelige Følger af Forstyrrelse, Deformation og Dødens Rædselsherredomme i den ham underlagte Naturverden. „Vi ere meget langt fra at mene, at de dæmoniske Magter kunne skabe, hvilket vilde være en manichæisk Antagelse; men det er ikke manichæisk at antage, at de i falsk Isolation virkende Kræfter kunne frembringe Misdannelser, saavel ved falske Blandinger som ved falske Skilsmisser og Sondringer, og at disse i hin Forverden ere fremtraadte efter en colossal og gigantisk Maalestok.“ [1] — Der gives en Agnosticisme, som i vore Dage stundom haanligt afviser disse Forsøg til et Svar paa Forskningens Indvendinger mod Kirkens gamle Troessætning, at

[1] Martensen ibid. 198 f.

Døden ogsaa i Naturen, i alle Fald i en vis Betydning, Døden i de grufulde Stikkelser, som Forskningen og den daglige Erfaring viser os, er en Følge af Synden. Vi foretrække hin Forklaring langt for det, der bydes os i Stedet: enten intet Svar eller et Svar, der kun lader sig forklare som et Product af den mest fortvivlede Forlegenhed, og som bestaar deri, at man fører al denne Jammer tilbage til Guds gode og fuldkomne Vilje med al sin Skabning. En saadan Vilje synes os hverken god eller fuldkommen.

Kunne vi saaledes, som vi mene af gode Grunde, hverken føre Døden som Naturexistensernes Opløsning i og for sig tilbage til Synden eller Døden i dens Grv tilbage til Menneskets Synd, lige saa lidt som vi kunne datere Dødens Rædsler fra Guds Vilje, saa følger heraf dog ikke, at Menneskets Synd og Ophævelsen af dets Samfund med Gud ingen Betydning har med Hensyn til Dødens Vælde, som hersker i Naturen. Vi mene, at Menneskets Synd bærer Skylden for, at Naturen er bleven under dette Dødens Vælde. Ifølge vore Forudsætninger (§ 13) havde Menneskeaanden den Opgave ikke blot at ethisere sin egen legemlige Natur og derigjennem at formidle den Herliggjørelsen og Udødeligheden, men ogsaa at tilegne sig Herredømmet over Naturen udenom sig paa en saadan Maade, at Dødens Vælde blev overvunden og Naturen delagtiggjort i Herligheden, en Opgave, som vi have troet at kunne betegne derved, at Menneskeslægten fra Paradiset af som det skjønne Begyndelsespunkt skulde forvandle den hele Naturtilværelse

til et Paradis, et Guds Rige. Men Ophævelsen af Menneskets Samfund med Gud har forvoldt, at dette ikke er skeet, og naar Naturen nu sukker under Forkrænkelighedens Smerte og Dødens Gru, da er det for saa vidt Menneskets Synd, som bærer Skylden for, at Døden øver sit grusomme Herredømme i Naturen.

2.

Paa en Kiste af Cedertræ i Junos Tempel i Elis sees i ophøjet Arbejde en Kvinde med to Tvillingbrødre i sine Arme. Kvinden er Natten, og hendes Børn ere Søvnen og Døden.[1]) Allerede Homer betegner disse to som et „Tvillingpar".[2]) Ved andre antike Fremstillinger af Døden finde vi den som en Engel med en omvendt, slukket Fakkel. Indenfor den christelige Kunst finde vi ofte Døden fremstillet som et Benrad med Leen i Haand — naar denne Kunst nemlig vil fremstille Døden i dens nøgne Rædsel. I Christendommen vide vi, at Døden er overvunden. Derfor har den christelige Kunst ikke frygtet for at se og fremstille den i dens nøgne Rædsel. Men Hedenskabet frygter for dette. Thi det ved ikke, at Døden er overvunden. Den christelige Kunst har ogsaa, efter bibelsk Anvisning, stillet Døden i Forhold til Søvnen, nemlig naar den vil fremstille Døden som

[1]) Ideen gjenfindes i Thorvaldsens bekjendte Relief: Natten.

[2]) Iliaden 16, 681. Mere herom i Lessings Afhandling „Wie die Alten den Tod gebildet." Werke. Stuttgart 1873 V, 36 ff.

overrunden. Men i Stedet for at være Dødens Broder er Sønnen her selv et Billede paa Døden. Den er kun som en Søvn for den, der ved, at vi skulle vaagne op af Døden til Liv i Herlighed; og den skulle Fakkel er ikke vort Dødssymbol. Thi for os er heller ikke Dødsskyggens Dal uden Lys og Haab.

Men der gives en almindeligere Grund, hvorfor Hedenskabet ikke ejer den sande Fremstilling af Døden. Da Hedenskabet nemlig mangler Begrebet om personligt Samfund med den levende Gud som Kilden til det sande Liv, maa det ogsaa mangle Begrebet om Adskillelsen fra Gud som Aarsagen til den sande Død. Aandens Død kjender Hedenskabet ikke i Sandhed. Det kjender Jordens Nød og Elende — dette kan jo ikke være anderledes — ja det klager højere end billigt over Endelighedens Jammer. Men enten ser det denne Jammer kun som noget, der er uadskilleligt fra Endeligheden ifølge dennes eget Væsen, eller det ser Jammeren som Straf for Synden, men da som en grusom og vilkaarlig Straf, som det ikke kan faa Rede paa, forbi det ikke kunde faa Rede paa Synden. Døden, hvorunder al Livets Elende gaar ind, bliver saaledes her i bedste Fald staaende som rent positiv Straf med al det Haadefuldes Angst og Rædsel. I Christendommen derimod er Haaden ved Døden — hvorunder vi fremdeles sammenfatte al Livsnød — allerede for saavidt løst, som Døden her slet ikke fremtræder som noget Vilkaarligt i Forhold til vor naturlige Syndetilstand, men som noget i sig Nødvendigt: Synderen maatte i Sandhed dø, naar han løsrev sig

fra den levende Gud; thi alene i Samfund med ham er i Sandhed Liv. Derfor kan Døden i Christendommen, idet vi se den som Syndens uundgaaelige Følge, opfattes som naturlig Straf.

Korset er de Christnes Symbol. Det minder os om, at Syndens naturlige Straf er lidt i Døden, og dermed tillige om Dødens Overvindelse. Derfor holde de Christne af at stille Korset paa Graven. Men det moderne Hedenskab elsker ikke Korset og vil have det bort fra Graven. Göthe har givet sin Misstemning Luft over for dette stive „Træ paa Træ,“[1]) og Strauss udtaler aabent sit Had til dette vort Symbol.[2]) Heri se vi et Udtryk for det moderne Hedenskabs Tilbagevenden til de Gamles Ikkeforstaaelse af Døden. Den er her noget Naturligt; men dens Naturlighed er oprindelig og væsentlig, en Følge af vor jordiske Tilværelses Beskaffenhed, og har intet med Synd og Skyld at bestille, ligesom dette Hedenskab ogsaa kun kjender Døden som Legemets, men ikke som Aandens Død. Denne legemlige Død staar for hele den hedenske Bevidsthed, baade den gamle og den nye, enten dualistisk som den naturlige, men altid rædsomme Opløsning af en igrunden unaturlig Forbindelse af heterogene Elementer, af Aand og Natur som uforenlige Principer, eller monistisk som det Enkeltes nødvendige Opløsning i det Almene, i Gud eller i Verden. Kirken har altid fastholdt som Sandhed, at Døden er en

[1]) „Das starre Hölzchen quer auf Hölzchen“ (West-östlicher Diwan).
[2]) Alt. u. neu. Glaube p. 92 f.

Følge af Synden. Dette er en almenchristelig Forestilling, der gjennem alle christelige Aarhundreders Forkyndelse lyder som en ligefrem Gjenklang af den bibelske Lære, at Døden er Syndens Sold.

Angaaende Betydningen af den upersonlige Naturs Død i dens Forhold paa den ene Side til Englenes og paa den anden Side til Menneskets Fald dukker der til forskjellige Tider Formodninger op i den oven angivne Retning. Tanken om Tohu Vabohu som „den forfærdelige Turba", der var en Følge af Englenes Fald, optræder i det syvende Aarhundrede hos den angelsachsiske Digter Cædmon, efter al Sandsynlighed i Tilslutning til ældre kirkelige Traditioner. Og i et Skrift af Kong Edgar i det tiende Aarhundrede heder det, at Jorden blev et Chaos ved Englenes Fald. Men i consequent Sammenhæng og som Led af en Totalanskuelse findes denne Lære indenfor den ældre og nyere Theosophi (Bøhme og andre).

3.

Naar Gud 1 Tim. 6, 16 er betegnet som *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*, da har dette allerede af Justinus Martyr faaet en Forklaring, som er bleven godkjendt i alle senere Tider: *μόνος ἔχων τὴν ἀθανασίαν λέγεται ὁ θεός, ὅτι οὐκ ἐκ θελήματος ἄλλου ταύτην ἔχει, καθάπερ οἱ λοιποὶ πάντες ἀθάνατοι, ἀλλ' ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας.* Som den absolut Udødelige er Gud ogsaa i Absoluthed i Besiddelse af et *ζωὴ ἀκαταλύτος*.

Om Menneſket have vi erkjendt, at det ikke er beſtemt til at dø, men at Døden for det er en Mulighed. Der er en Mulighed for, at der indtræder en „Opløsning", ἀνάλυσις (2 Tim. 4, 6; Phil. 1, 23) indenfor den Organisme, ſom var beſtemt for evigt Liv. Denne Mulighed er bleven til Virkelighed ved Synden, hvad der allerede ligger i den guddommelige Truſel Gn. 2, 17: Paa den Dag du æder deraf, ſkal du visſelig dø. Ved Synden er Menneſket bleven ἄξιος θανάτου, Ro. 1, 32; Døden er Syndens Sold, ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, Ro. 6, 23; cfr. Hbr. 9, 27; Jac. 1, 15. Døden er den ſtaaende bibelſke Fællesbetegnelſe for Syndens Straf. Prov. 2, 18; 5, 5; 7, 27; 8, 36; 11, 19; 12, 28; 13, 14; 14, 12. 27; Ro. 5, 12. 14. 17. 21; 6, 16; Jac. 5, 20. Men Døden er ikke blot poſitiv Straf. Den er ogſaa Syndens nødvendige Følge, fordi den er en Løsrivelſe fra Gud, Livets Kilde, Pſ. 36, 10; Jerem. 2, 13 (cfr. 17, 13); Joh. 5, 26; 1 Joh. 5, 20. 1 Joh. 1, 5; Jac. 1, 17. Ude af Samfundet med Faderen og Sønnen er derfor med Nødvendighed Menneſket dødt i Synder og Overtrædelſer Eph. 2, 5. — Ved Synden er Døden bleven en herſkende Magt i Menneſkets Tilværelſe, Ro. 5, 12; cfr. 6, 9; Hbr. 2, 15, ikke blot ſom et en Gang indtrædende Factum, men ſom blivende Tilſtand, Jes. 9, 2; Jer. 2, 6; Mt. 4, 16; Lc. 1, 79. Ogſaa Steder ſom 1 Joh. 3, 14; Joh. 5, 24; Ro. 7, 10; Eph. 2, 1; Col. 2, 13 forudſætte, at Døden opfattes ſom en blivende Tilſtand under Synden. Døden er Guds Riges førſte Fiende, Gn. 2, 17; og den er den ſidſte Fiende, ſom Chriſtus har at overvinde, 1 Cor. 15, 26.

Frelsen er en Forløsning fra Døden, Ro. 5, 12 ff; 6, 23; og fra Dødens Frygt, Hbr. 2, 14 f; og Frelsen er fuldendt, naar det gjælder: ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, Apoc. 21, 14. — Døden er saaledes den Magt, som berøver den umiddelbare Tilværelse dens Værd og dens sande Indhold, Kilden til de mange Skuffelser, de smertelige Illusioner. Det gaar, som naar den Hungrige drømmer og synes, han spiser; men naar han vaagner, da er han tom; og som naar den Tørstige drømmer og synes, han drikker; men naar han vaagner, se, da er han mat, og hans Sjel higer; Jes. 29, 8; 14, 13 ff -- en Tantalustilværelse er Menneskelivet blevet ved Synden, Forfengelighedens Forfengelighed er bleven dets Mærke, Præd. 1, 2. Kun som et Skyggebillede vandrer Mennesket, kun omsonst larme de; han opdynger og ved ikke, hvo der skal samle det til sig. Ps. 39, 7. Kun til idel Forfengelighed ere alle Mennesker beskikkede. Sela. V. 6.

Ogsaa den upersonlige Natur lider, „sukker" „i Smerte" under en „Forkrænkelighedens Trældom", som ikke er dens normale Tilstand, hverken den oprindelige; thi den er „bleven Forfengeligheden underlagt"; eller den endelige: thi den „længes" „med Haab" efter Frigjørelse. Ro. 8, 19 ff. Denne Tilstand er altsaa en Abnormitet, som kun kan tænkes indtraadt ved personlige Væseners Synd. Thi Synden er ifølge Skriftens hele utvivlsomme Betragtning Kilden til alt Abnormt, alt Ondt. Dersom denne Synd ikke er Menneskets Synd, for saa vidt som Beviser for Forkrænkelighedens Trældom for Menneskets Synd, ja længe for dets Tilværelse, synes at foreligge, saa fores vi

tilbage til det Spørgsmaal, om det ikke bliver nødvendigt at slutte: Den oprindelige Natur har været Aandeverdenen underlagt og er bleven lagt under Forkrænkelighedens Trældom ved dens Synd. Den Tanke, at Aandeverdenen staar i et betydningsfuldt Magtesforhold til Naturrigerne, mangler ikke bibelsk Hjemmel. Der tales utvetydigt om Englenes Udrustning med en betydelig og udstrakt Magt. Derom vidne Udtryk som Throner, Fyrstendømmer, Magter, Eph. 1, 21; 3, 10; Col. 1, 16. De betegnes som vældige i Magt, Ps. 103, 20; som Herrens Magts Engle, 2 Thes. 1, 7; cfr. 2 Ptr. 2, 11; Apoc. 5, 2 og der tales om et Fald, hvorved Lucifer og de ham følgende Engle have tabt sin oprindelige Herskermagt, om Engle *μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*, Vulg: qui non servaverunt suum principatum, Jud. v. 6. Men hvad var det vel, hvad maa det vel have været for et principatus, som var anvist og indehavdes af Englene før deres Fald, altsaa tillige før der var en Menneskeslægt, dersom det ikke var et udstrakt Herredømme over Naturens Riger og Magter? Kunne vi end ikke vente et meget tydeligt Svar paa dette Spørgsmaal i den hellige Skrift, efterdi dens Formaal er et anthropologisk og ikke et daimonologisk, saa giver den os dog betydningsfulde Vink. Der tales oftere om Engles Magt i Naturverdenen, om Engles Magt til at lukke Løvers Mund, Dan. 6, 23, om deres Forhold til Naturens lægende Kræfter, Joh. 5, 4, om Vandenes Engel, Apoc. 16, 5, om Engle, som holdt Jordens fire Vinde, for at ikke nogen Vind skulde blæse over Jorden eller over Havet eller over noget Træ, om deres Evne til at skade

og til at beskytte Jorden og Havet og Træerne, Apoc. 7, 1 ff, om den Engel, som har Magt over Ilden, Apoc. 14, 18; cfr. Ps. 104, 4; Hbr. 1, 7. Endnu efter sit Fald betegnes Satan som den Aand, der har Magt i Luften, Eph. 2, 2, og der tales om hans aandelige Hær under Himmelen, Eph. 6, 12. Uden Modsigelse fra Herrens Side tillægger han sig et udstrakt Herredomme over denne Verdens Riger og deres Herlighed, Mt. 4, 8; Lc. 4, 6. Han er denne Verdens Fyrste, Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Og han over Dødens Vælde i denne Verden, Hbr. 2, 14.

Spørges der, naar denne Dødens Vælde har taget sin Begyndelse, da henvises vi til Tidspunktet for Djævelens og hans Engles Fald. Men det nærmere bibelske Spørgsmaal er, om vi ikke i Tohu Vabohu Gn. 1, 2 have et Udtryk for en Tingenes Tilstand i den oprindelige Natur, hvori Døden over sin Vælde. Vi have behandlet dette Spørgsmaal før i en anden Forbindelse[1]) og der navnlig gjort opmærksom paa den sproglige Vanskelighed, hvorunder den theosophiske Opfatning laborerer. Vi skulle ikke gjentage, hvad der er sagt, men endnu kun hidsætte Martensens Indlæg i dette dunkle, men interessante og navnlig i apologetisk Henseende betydningsfulde Punkt. „Tohu Vabohu, hvorom der er bemærket, at den blotte Ordlyd og Klang har noget Gruopvækkende, betyder ikke blot det Ufuldkomne, det endnu ikke Udviklede; men naar dette Udtryk forekommer paa andre Steder af den hellige

[1]) II, 271 f.

Skrift, indeslutter det Begrebet om Forstyrrelse og Ødelæggelse af en foregaaende ordnet Tilstand, med Bibegrebet om Guds Vrede, om Guds straffende Retfærdighed (Jes. 34, 11; Jer. 4, 23). Det er et ingenlunde uberettiget Spørgsmaal: Kan Tohu Vabohu være et umiddelbart Product af Skabervirksomheden? Er det ikke tvertimod Udtrykket for en Turba, der er indtraadt? Dersom det er et umiddelbart Product af Skabervirksomheden, hvorfor henregnes da ikke Tohu Vabohu til selve Skabelsesdagene som den første Dags Verk? Hvorfor hedder det da ikke: Og Gud sagde: Jorden blive til i Øde og Tomhed (som i en prima materia), der blive Tohu Vabohu. Men hertil kommer, at der siges i Skriften: Der var Mørke ovenover Afgrunden, og Guds Aand svævede over Vandene. Atter her maa vi spørge: er Mørket et umiddelbart Product af Skabervirksomheden? At paastaa dette er ligefrem stridende mod Skriften. Mørket betegner i Skriften det Onde. Det fremkommer ved Synden, og det physiske Mørke er Modstykket til det ethiske . . . Det er en stor Vildfarelse og stridende mod Skriften at betragte Mørket som en blot Mangel, en Fraværelse af Lys. Lys og Mørke ere efter Skriften modsatte Principer, stridende Magter, og Mørket er den mod Lyset fiendtlige Magt. Vi læse ogsaa, at Gud kaldte Lyset godt, medens han ikke sagde, at Mørket var godt . . . Jo mere vi stirre paa Mørket og Tohu Vabohu og paa Afgrunden, der betegner et bundløst Dyb, og paa Vandene, som synes at betegne den oprørte Bevægelse, den Turba, i hvilken Jorden befandt sig, desto mere bestyrkes vi i den Tanke, at alt

dette ikke kan have hørt med til Guds oprindelige Skabelsesorden, men fremstiller en Tilstand, i hvilken den af Gud skabte Jord er indkommen ved en Katastrophe, et Oprør i Aandeverdenen, som derfra forplantede sig til Naturen som et forfærdeligt Uvejr i Tidens Morgen. Og hvad enten den Lindbergske Oversættelse: Jorden var bleven øde og tom er philologisk forsvarlig eller ikke, det er dog denne Tanke, til hvilken vi føres tilbage" . . . „Ingen negter, at Døden i Forverdenen har herskет som en ødelæggende og forstyrrende Magt, og at Dyreverdenen har været fuld af grupvækkende Monstrositeter. Og nu spørge vi: passer dette ind i en Skabelseshistorie, der er forløben normalt? Kan dette stemme med den Gud, hvis Væsen er Helligheд, Visdom og Kjærlighed, og som har Almagten til sin Tjener? eller maa dette ikke grunde sig paa en Naturens Beskaffenheд, der ikke er af Gud, som er en ‚Elsker af Livet', medens man af disse Revolutioner snarere synes at maatte slutte, at han har sin Lyst i Døden og Skabningens Undergang . . . Vi, der tro paa Gud og Skabelse og i den mosaiske Skabelseshistorie se en guddommelig Aabenbaring, kunne ikke, tør ikke aflede al denne Forstyrrelse, alle disse Grave, al denne Myrden fra Gud." [1])

Forholder det sig ikke saa, at det er Menneskets Synd, som oprindeligen har forvoldt Dødens Rædselsherredømme i Naturen, saa er dog dette Herredømmes Varighed betinget af Syndens Varighed i Menneskeslægten. Thi

[1]) Martensen, Jacob Bøhme p. 185 f.

Apostelen vidner, at Skabningen længes efter Guds Børns Aabenbarelse som en Begivenhed, der vil medføre dens Frigjørelse fra Forkrænkelighedens Trældom. Ro. 8, 19 ff. Paa denne Maade er Menneslægten skyldig i Skabningens Trældom. Var den ikke falden i Synd, da var Befrielsens Time for Skabningen kommen for.

§ 27.

Opløsningen af Menneskets helliggjørende og saliggjørende Samfund med Gud har umiddelbart til Følge en Tilstand af Vanhellighed og Usalighed, som med Rette har faaet Navn af aandelig Død, fordi den characteriserer sig ved Væsenets Splidagtighed med sig selv, som maatte blive den naturlige Følge af dets Splidagtighed med sin Ide.

For at faa et Begreb om denne aandelige Dødstilstand maa vi undersøge, hvorledes Synden, Dødens Aarsag, øver sin Magt over Menneskets hele villende og bevidste Liv.

Vor umiddelbare Erfaring med Hensyn til vor Vilje er den, at Viljen er saaledes beherskет af den naturlige Egoisme, at den ikke ved egen Kraft kan bryde med sin syndige Retning og saaledes hellige sig selv.

Den samme Erfaring lærer os med Hensyn til vor Erkjendelse, at den er saaledes fordunklet, at vi uden

speciel guddommelig Aabenbaring ikke kjende Sandhed til Salighed.

Et Liv i Synd og Vildfarelse er tillige et Liv i Eidelse. Alle Syndere lide under den samme Erfaring, at et Liv, der har forspildt sit Maal, dermed ogsaa har forspildt sin Lykke. For den Ugudelige er der ingen Fred.

Den aandelige Skade maatte faa sin Virkning paa det med vort Aandsliv organisk forenede Naturliv. Det normale Forhold mellem Aand og Natur er forrykket. Gjennem det hele Menneskeliv erfares ogsaa i legemlig Henseende paa forskjellig Maade Dodens Magt som en Oplosningens Magt, indtil det sidste Baand, som forenede Legemet med Aanden, brister.

Saaledes er da ved Synden det hele Menneske for dærvet: Totus homo corruptus. I dets aandeligt natur lige Væsen gives der intet Punkt, som har kunnet undgaa Syndens fordærvende Indflydelse. Men paa samme Tid maa det siges, at Synden ikke er nogen ny Substans i os. Menneskets er og bliver substantielt, hvad det ved Skabelsen blev. For saa vidt sige vi, at Syndeskaden ikke er substantiel, men accidentel.

Gudsbilledet i snevrere Betydning er tabt ved Syn den, saa vist som Menneskets ved at tabe sin Ujærlighed ophører at ligne Gud, som er Ujærlighed. Men Guds billedet i dette Ords videre Betydning kunde ikke tabes,

saa lidt som Mennesket kan tabe sin aandelige Personlighed.

1.

Den aandelige Dødstilstand, hvori Mennesket umiddelbart befinder sig, giver sig nærmest tilkjende ved Viljens Afmagt til at bryde med sin naturlige Egoisme og saaledes forandre sin vanhellige Grundretning. Ved egen Kraft, uden nogen særegen guddommelig Foranstaltning og Paavirkning formaar den ikke dette. Den Christne har Erfaring for, at dette forholder sig saaledes. Han ved, at den gudbestemte, hellige Vilje i ham er fremkommen under Paavirkning af den guddommelige Naades Midler, og at han, overladt til sig selv, vilde være bleven i sin Vanhellighed og Fortabthed. Som Syndens Tjener er Mennesket Syndens Træl. Umiddelbart derimod ere vi os ikke denne Trældom bevidste. Vore Beslutninger ere virkelige Selvbestemmelser. Men Selvbestemmelserne fixere sig som naturlig Selvbestemthed, og det merkes ikke umiddelbart, hvorledes det ikke at ville det Gode gaar over til ikke at kunne ville det. Frihedens store Maal er et non posse peccare. Den umiddelbare Virkelighed i Synden er et non posse non peccare. I begge Tilfælde indtræder der et Forhold af Nødvendighed. Men i førstnævnte Fald gaar Friheden ikke under i Nødvendigheden, den naar tvertimod deri Maalet for sin Udvikling. I Synden derimod indtræder der en misera necessitas mali, som er den sande Friheds Fornegtelse.

Hermed er ikke Menneskets formale Valgfrihed i enhver Henseende ophævet. I Kraft af denne ere vi os bevidste at kunne vælge mellem en Mangfoldighed af Muligheder, vælge eller forkaste indenfor en ubestemmeligt vid Kreds af relative, jordisk-timelige Goder. Lige saa lidt lader det sig negte, at det naturlige Menneske kan vælge og præstere det, som i sig selv, objectivt, er ædelt og godt, fordi det i og for sig stemmer overens med Guds Vilje og Bud. Erfaringen saa vel som den hellige Skrift bevidner, at det naturlige Menneske ved sit moralske Arbejde ikke alene kan præstere, hvad der er fornødent for at være i Overensstemmelse med borgerlig Lov og Ret, en justitia civilis, som ingenlunde er = injustitia, men at det kan leve til en vis Grad samvittighedsfuldt og udøve i og for sig priselige Dyder, som ere i objectiv Overensstemmelse med Guds Lov, *ἔργα του νόμου*. Naar den hellige Augustinus betragter Hedningernes Dyder som splendida vitia, da maa Begrebet Last her indenlunde tages bogstaveligt Ikke enhver Hedning, ikke ethvert uigjenfødt Menneske er lastefuldt. Dette Prædicat gjælder kun Syndens Udbrud i udvortes grove Overtrædelser. Det uigjenfødte Menneske kan tvertimod ifølge Erfaring, Skrift og Kirkelære præstere en naturlig Dyd og derved erhverve sig visse «bona naturalia».

Men hvad der baade ifølge Skrift og Erfaring maa fastholdes er dette, at hvad Naturmenneskets end gjør, hvor legale dets Handlinger end i og for sig kunne være, saa er det dog ude af Stand til at arbejde sig saaledes ud over Egoismens Begrændsning, at det kan præstere

en Dyd, som er Udtryk for Hjertets overnaturlige Kjærlighed til Gud. Den ved Synden satte naturlige Egoismus er en Grundretning i Umiddelbarhedens Liv, som vi ikke ved egen Kraft kunne fravige. Her er den Frihedens Grændse, som vi ikke uden Kraft fra oven kunne overskride. At paastaa, at vi ved egen Kraft skulde kunne forandre vor Grundretning, begynde at elske Gud saaledes, at vi derved virkelig helliggjøre os selv, dette vilde være i alle Fald for en meget væsentlig Del at negte Nødvendigheden af den guddommelige Frelsesforanstaltning. Kirken tillægger ikke det naturlige Menneske liberum arbitrium i denne Forstand, og den *har aldrig gjort det*. Bagenfor al ved Uklarhed, Misforstaaelse og Mistydning foranlediget Strid om den frie Vilje er der dyb confessionel Enighed om den Grundsandhed, at Synderen ikke ved egen Kraft kan bryde med sin syndige Grundretning, omvende sig og begynde et nyt Liv. Kirken er overhoved enig med sig selv om, at Frelsens Goder, «bona supernaturalia» (eller spiritualia, som de ogsaa ere blevne kaldede i vor Kirkes Sprogbrug, men i samme Betydning) kan Mennesket ved egen Kraft ikke erhverve. Dette skulle vi nedenfor søge at paavise historisk.

Synden ytrer dernæst sin Magt ogsaa i Menneskets *Erkjendelsesliv*. Sandhedens Erkjendelse er uopløselig forenet med Kjærlighed til Sandheden. Derved, at Mennesket har ophørt at elske den højeste Sandhed, har det berøvet sig selv Evnen til at erkjende den. Au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaitre avant que de les aimer, les saints au con-

traire dirent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre pas dans la vérité que par la charité (Pascal). Saavist som hele vort Aandsliv er anlagt for organisk Enhed og Sammenhæng, maatte en væsentlig Forstyrrelse i Viljelivet komme til at virke forstyrrende ogsaa paa det intellectuelle Liv. Vi henholde os i denne Henseende til vor tidligere (§ 12) vundne Erkjendelse af vort indre Væsen som et organisk Ihinanden af Bestemmelser, som ikke mechanisk lade sig isolere. Den intellectuelle Depravation, som er en Følge af Synden, maa paa Grund af Organismens Lov gjælde vor Erkjendelsesvirksomhed i det Hele. Der kan ikke tænkes noget Erkjendelsesfelt, som ligger fuldkommen i samme Grad aabent for den syndige og for den syndefrie Aands Blik. Naar det fremhæves, at Fordunklingen særlig gjælder vor Erkjendelse af les choses divines, eller hvad man med et courant Udtryk plejer at kalde „Sandhed til Salighed", den religiose Sandhed, da kommer det deraf, at her stilles særlige Krav til Viljen. Er det end psychologisk nødvendigt at antage, at der ikke gives noget Erkjendelsesobject, uden at det stiller i alle Fald et Minimum af Fordring til Viljen, saa maa det dog erkjendes, at der indenfor den lange Scala af Objecter er en meget betydelig graduel Forskjel i denne Henseende, en Forskjel, som vil være iøjnefaldende, naar man f. Ex. stiller en mathematisk Sætning ved Siden af den Sandhed, at Gud er vor Dommer, og at han vil kræve Regnskab af os for hele vort Liv. Viljelivets Corruption faar saaledes den største Betydning for Sandhedserkjendelsen, for

saa vidt som dens Gjenstand er det Ethisk-Religiøse. Den umiddelbare Uvilligheд til at erkjende har sit nødvendige psychiske Udslag i en tilsvarende Udygtighed til at erkjende. — Kirken har til alle Tider været lige saa enig med sig selv om den Erkjendelse, at vi ikke ved egen Kraft formaa at erkjende Sandhed til Salighed, som om hin Erkjendelse, at vi ikke ved egen Kraft kunne vandre Sandheds og Saligheds Vej.

Viljens og Intelligensens Felter falde dog ikke saa absolut congruent sammen, at der ikke gives selvindlysende Sandheder, der gjøre sig gjældende uafhængigt af Viljen. Var Feltet absolut Et, da var der overhoved ingen Forskjel mellem Vilje og Intelligens. Der gives religiøs Sandhedserkjendelse ogsaa i det naturlige, af Egoismen beherskede Menneskes Liv. I Kraft af et dobbelt Vidnesbyrd, Guds Gjerninger omkring os og Samvittigheden i os, har det naturlige Menneske Bevidsthed om Gud, om Lov, om Pligt, Ansvar og Dom. Hedenskabets Historie og Literatur bekræfter tilfulde dette. Ja, vi finde mere. Gjennem Hedenskabet gaar der ikke alene en Følelse af et dybt Savn, en Trang til Frelse; men vi finde ogsaa Glimt af Anelser om Hjælp fraoven i Tidernes Fylde. Samvittighedslivet eller den umiddelbare Gudsbevidsthed i det naturlige Menneskes Tilværelse, klarlig bevidnet ved daglig Erfaring, gribende fremstillet i Hedenskabets Myther, dets Digtning, Kunst og Philosophi, er en Kjendsgjerning af den største Betydning. Den viser os, at Gud ikke har sluppet Synderen, uagtet denne har sluppet ham. Thi man vil altid forgjeves

søge at forklare Samvittighedens Kjendsgjerning uden Gud. Ud af Menneskets eget Væsen lader den sig nu engang ikke forklare. Den er en Bevidsthed, hvis Indhold er uendelig ophøjet over os selv; derfor kan den ikke være af os selv. Den er med sin Lov og Dom ligefrem imod vor egenkjærlige Natur. Derfor kan den ikke være et Product af selve denne Natur. Samvittigheden er saaledes tilvisse at betegne som et Lys i det naturlige Menneskeliv. Og dog maa det, væsentlig sect, siges, at det naturlige Menneske vandrer i Mørke. Samvittigheden lader det naturlige Menneske vide noget om Gud, men ingenlunde alt, navnlig ikke det, vi som Syndere mest trænge til at vide om ham. Samvittigheden er Bevidsthed om en guddommelig Lov. Men allerede her skorter der paa noget. Fik denne Lovbevidsthed virke i uforbunklet Klarhed og usvækket Kraft, forblev den overalt intact i sin egen høje Objectivitet, da vilde der overalt herske de samme Begreber om Pligt og Moral. Men vi vide, at dette ikke forholder sig saa. Deraf slutte vi, at den sedelige Bevidsthed, vi eje i Samvittigheden, ikke faar gjøre sig gjældende i uforbunklet Klarhed og usvækket Kraft. Det staar i vor Magt til en vis Grad at forplumre denne Sandhedskilde og svække denne Røst. Egoistisk har Mennesket Interesse heraf, fordi Samvittigheden stiller Krav, som ere i Strid med Egoismen. Mer eller mindre tydeligt har det naturlige Menneske en Følelse af, at Lovens Grundfordring, om den blev helt udtalt, er forfærdelig. Ja, thi Grundfordringen er den: Du skal elske! Og den kan ikke opfyldes. Thi

Grundskaden er den, at Egenkjærligheden beherſker os. Under Indtrykket af den mer eller mindre klare Bevidſthed herom holder man ſig Grundfordringen ſaa vidt ſom muligt fra Livet, hvoraf Følgen er, at det religiøſe Erkjendelſesorgan ſløves. Samvittighedens Lys bliver ſaaledes ikke en klart ſkinnende Flamme, der er iſtand til at fordrive Mørket. Men ſelv om den ved Samvittigheden formidlede religiøſe Bevidſthed var meget klar, vilde denne naturlige Gudserkjendelſe dog paa Grund af ſin Ufuldſtændighed være ude af Stand til at hjælpe os til det, vi dybeſt behøve. Samvittigheden kan nemlig ikke forvisſe os om Guds frelſende Naade. Man kan være af forſkjellig Mening angaaende Omfanget af det religiøſe Sandhedsomraade, der er tilgjængeligt for den umiddelbare Bevidſthed. Hvad der dogmatiſk er at faſtholde i Overensſtemmelſe med den hele Kirkes Bekjendelſe, er kun dette, at den ſaliggjørende Sandhed er ſkjult for Menneſket i dets Umiddelbarhed.

En Tilſtand i Vanhelligheden er med Nødvendighed tillige en Tilſtand i Uſalighed. Synden øver ſin Magt i Følelſeslivet ved den Ufred, den har bragt ind i Hjertet i Stedet for den oprindelige Fred og Glæde. Den Ufred, den lønlige eller aabenbare Uro og Frygt, ſom væſentlig gjennemtrænger det naturlige Menneſkes Liv, er en Kjendsgjerning, ſom al Verdens Nydelſe ikke kan ophæve. Man ſøger Lykke i ſig ſelv, i ſelvebundrende Hovmod; man ſøger den udenfor ſig ſelv, i ſelvforglemmende Adſpredelſe. Og det er alt ſammen forgjeves. Maalet flygter ſom Skyggen, der ikke lader ſig gribe og

fastholde. Thi Lykken er, som Pascal har sagt, hverken i os eller udenfor os, men alene i Gud. Det er en Kjendsgjerning, at endog i den mest udsøgte Nydelses Øjeblik kan en lønlig Angst, en uforstaaet Gru som et Spøgelse træde frem fra Sjelens Baggrund og forbitre Glæden. — Den Vantroende frygter og ved ofte ikke selv, hvad han frygter for. Men den Christne, som i Tro og Kjærlighed er forenet med Gud og i denne Forening har sin Fred og Glæde, ved, at det kommer af, at den Vantroende er borte fra sin Gud, som er al Freds og al Glædes eneste Ophav. Vi ere skabte for Gud, derfor finder vore Hjerter kun Hvile i Gud.

Det menneskelige Væsen er én sammenhængende Organisme, i hvilken alle Dele ere saa nøje forenede, at hvad der foregaar i og med en Del af Mennesket, i højere eller lavere Grad maa berøre ogsaa de øvrige Dele, som høre den samme Organisme til. Vi ere Aand og Natur, og det er utænkeligt, at Mennesket aandeligt, personligt skulde kunne falde fra Gud, uden at Faldet havde nogen Indflydelse ogsaa paa dets legemlige Natur. Aandsfordærvelsen maa, som vi før have seet, nødvendig fortsætte sig i en deraf følgende Naturfordærvelse (persona corrumpit naturam), som maa faa sit Udslag i den legemlige Organisme, hvori vi have erkjendt vort Væsens Naturelements synlige Concretum. Døden har udstrakt sin opløsende Indflydelse ogsaa til Menneskets Legeme. Det rette Forhold mellem Aand og Legeme er bleven forstyrret. Vi have troet at kunne gaa ud fra den Antagelse, at det i og for sig opløselige Legeme

under en normal ethisk-naturlig Udvikling skulde delagtiggjøres i Selvets Opløselighed og saaledes udødeliggjøres (§ 13). Synden er en Forstyrrelse i hele vor ethiske Tilværelse, som berøver vort Væsens Naturelement den helligende, styrkende og forklarende Indflydelse, som det kunde og skulde modtage fra den hellige og rene Menneskeaand (cfr. § 12).

Forstyrrelsen i Forholdet mellem Aand og Legeme ytrer sig deri, at Legemet i Stedet for at være en god og bekvem Bolig for Aanden er bleven en skrøbelig Bolig. Hjertets Synd besmitter ogsaa Legemet og betager det efterhaanden Skjønhed og Kraft. Hjertets Lidelser under Sorger og Bekymringer virke nedbrydende; ogsaa udenfra indfinde Lidelserne sig; omsider styrter den faldefærdige Hytte sammen, og Aanden forlader sin ubrugelige Bolig. — Legemet er ikke længer det bekvemme og villige Redskab for Aandens Beslutninger, men lægger Aanden mangehaande Hindringer i Vejen. I Stedet for, at Legemet skulde være Aandens Redskab, bliver Aanden ofte Legemets Redskab, idet Aanden gaar ind paa at iverksætte Legemets umiddelbare, vilkaarlige, ofte syndige Drifter. Herren bliver Tjener og Tjeneren Herre. Aanden har ved sit Fald besmittet Naturen; men denne corrumperede Natur virker besmittende tilbage paa Aanden (natura corrumpit personam). Dette følger af Vexelvirkningsforholdet mellem Aand og Natur. I den syndige Drift viser det sig, at Synden virkelig ogsaa har gjennemtrængt Legemet. Thi det kan ikke antages, at Legemets Drift vilde have gaaet ud paa det Forbudte, hvis Synden ikke havde

gjennemtrængt det. Omsider bliver Redskabet ubrugeligt og lægges bort. — Legemet skulde være det klare Udtryk for Aandens ejendommelige Fylde. Ogsaa dette Forhold er forstyrret. Der er vistnok noget tilbage, som minder om det normale Forhold; det stadfæster sig ofte paa en merkelig Maade f. Ex., at Øjet er Sjelens Spejl. Men lige saa ofte lyver Legemet. Den skjønne Aand maa ofte tage til Takke med et alt andet end skjønt Legeme; den hæslige Aand viser sig stundom i et formskjønt Legeme. „En Ulv i Faareklæder" — Evnen til dette Bedrag, som kan gives en videre Anvendelse end den, der nærmest er antydet i Mt. 7, 15, maa vi tænke os som en Arvelod fra Satan, som selv har Magt til at fremtræde i en Lysets Engels Skikkelse.

Der gives altsaa intet Punkt i vort aandelige eller naturlige Væsen, ingen Form for vort actuelle Liv, som ikke er gjennemtrængt af og bestemt ved Synden. Egoismen er overalt indtraadt som det herskende Princip i Stedet for den oprindelige Kjærlighed. Deraf følger da ligefrem, at Gudsbilledet i dette Ords ethiske Betydning er tabt. Thi det bestod væsentlig i Kjærligheden. Men lige saa vist er det, at Gudsbilledet i dette Ords videre Betydning ikke er tabt og ikke kunde tabes, uden at Mennesket ophørte at være, hvad det substantielt er. Thi ved Gudsbilledet i videre Betydning have vi forstaaet Menneskets aandeligt naturlige Personlighed. Og Mennesket er ikke ved Synden ophørt at være selvbevidst og selvbestemmende Personlighed. Den Forandring, som er indtraadt ved Synden, er overhoved ikke at opfatte saaledes, som om

Menneſket efter ſit Væſen eller ſin Subſtans er bleven et andet end før. Synden er viſtnok en gjennemgribende Forandring, men en Forandring *ved* Evnerne, Kræfterne og Livets Retning, en *accidentel* Forandring, der *ikke* betegner, at vi have ophørt at være, hvad vi naturligen i Kraft af Skabelſen vare, perſonlige Væſener i Enhed af Aand og Natur: Dette vilde være en *ſubſtantiel* Forandring. Man har udtrykt dette i Modſætning til en ultraproteſtantiſk Vildfarelſe (Flacius) ved at ſige, at Synden ikke er bleven Menneſkets Subſtans. Det er overhoved en Tanke, ſom er uforenlig med Begrebet om Syndens Væſen, at den ſkulde have ſubſtantiel Tilværelſe. Den maatte da have ſin Oprindelſe fra Gud. Thi der gives ingen Subſtans, der har ſin Oprindelſe fra ſig ſelv eller fra nogen anden end fra Gud.

2.

Vor Paragraph indeholder i alt Væſentligt ikke andet, end hvad der altid har været Kirkens Lære. Idet vi ſe bort fra Skoleſtridighederne og allehaande Privatcontroverſer med deres Extravagancer, Mistydninger og al deres ſyndige Lidenſkabelighed, ville vi fæſte vort Blik paa de officielle kirkelige Aktſtykker, ſom ere de Kilder, hvor vi finde den authentiſke Kirkelære. Om Syndens Virkning paa vort Viljeliv finde vi følgende.

Paa det andet Concilium i *Mileve* (416) udtales i Anledning af de pelagianſke Stridigheder Anathema over dem, ſom lære, at Retfærdiggjørelſens Naade gives os for

at gjøre det lettere for os at opfylde de Bud, som vor frie Vilje ogsaa af egen Kraft kunde opfylde, om end med Vanskelighed, idet der mindes om Herrens Ord: Uden mig kunne I intet gjøre.[1])

Derefter heder det i en pavelig Skrivelse af 431 til de gallisse Biskopper i Anledning af de semipelagianske Stridigheder, at vi ved Adams Fald have tabt vor oprindelige Ufyldighed, og at det ikke staar i noget Menneskes Magt ved sin frie Vilje at rejse sig fra Faldet; dette kan kun ske ved den forbarmende Guds Naade. Ingen, heder det, er god ved sig selv; og kun ved Christum gjøre vi en god Brug af vor frie Vilje.[2])

Det andet Concilium i Oranges erklærer dem for at være komne bort fra den rette Tro, som stille Guds

[1]) Item placuit, ut quicunque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut, quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tanquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait sine me difficilius potestis facere, sed ait, sine me nihil potestis facere. Canones conc. Milevotani II Can. 5.

[2]) In prævaricatione Adæ omnes homines naturaliter possibilitatem et innocentiam perdidisse, et nominem de profundo illius ruinæ per liberum arbitrium posse consurgere, nisi cum gratia Dei misericordiæ erexerit ... Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus ... Quod nemo, nisi per Christum, libero bene uti natur arbitrio, idem magister in epistola ad Milevitanum concilium data predicat. Cœlestini I epistola ad episcopp. Galliæ de erroribus Semipelagianorum Cap. 4. 5. 7.

Barmhjertighed og Menneskets frie Vilje i et falsk Forhold til hinanden, idet de lære, at nogle føres hen til Daabens Naade ved Guds Barmhjertighed, medens det er muligt for andre at arbejde sig did hen ved sin egen frie Vilje. Der mindes om Herrens Ord, at ingen kan komme til Sønnen, uden at Faderen faar draget ham.[1])

Den romerske Kirke forpligter sine Medlemmer paa

[1]) Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe ita læsum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis æternæ per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit, sicut et Petro dicit: Beatus es, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est; et Apostolus: Nemo potest dicere Dominum Jesum Christum nisi in Spiritu Sancto . . . Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non potest reparari; quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. Unde ipsa veritas dicit: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Canones Concilii Arausicani II a. 529 contra Semipelagg. confirmati a Bonifacio II. Can. 8. 13. - Sicut eis, qui volentes in lege justificari, et a gratia exciderunt, verissime dicit Apostolus: Si ex lege justitia est, ergo Christus gratis mortuus est: sic et his, qui gratiam, quam commendat et percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur: Si ex natura justitia, ergo Christus gratis mortuus est. Jam hic enim erat lex, et non justificabat; jam hic erat et natura, et non justificabat; ideo Christus non gratis mortuus est, ut et lex per illum impleretur, qui dixit: Non veni legem solvere, sed adimplere, et ut natura per Adam perdita per illum reparetur, qui dixit, venisse se quærere et salvare, quod perierat. Ibid. can. 21.

den Bekjendelse, at vi ved Naturens Kraft ikke alene ikke formaa at vælge nogetsomhelst Godt, der hører til Frelsen, men at vi ikke engang formaa at give den evangeliske Prædiken vort Bifald.[1])

I Anledning af den Gottschalkske Strid bekjender et Kirkemøde i Aaret 849, at vi i det første Menneske have tabt vor Frihed, og at den restitueres ved Christum. Fri er vor Vilje, for saa vidt som den er frigjort ved Naaden og ved Naaden helbredet fra sin Fordærvelse.[2])

Kirkens til alle Tider uforanderlige Hovedvidnesbyrd mod alt, hvad der i Fortid og Nutid heder Semipelagianismus, er nedlagt i Synodebeslutningerne i Oranges. Semipelagianismens hele Tendens er kort og bestemt udtrykt i det Ord: Nostrum est velle, Dei perficere. Den anerkjender vistnok i Modsætning til

[1]) Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere, et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Ibid. Can. 7.

[2]) Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recipimus, et habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, disertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum. Capitula Concilii I, apud Carisiacum contra Gottescalcum habiti 849 Cap. 2.

Pelagianismen en vis naturlig Fordærvethed, men underkjender vor totale Afmagt til at gjøre noget til vor Frelse uden Naadens Hjælp. Frelsen maa subjectivt begynde med vor egen selvbestemte Vilje til at lade os frelse. Vi kunne og vi maa af egen Kraft gjøre noget til vor Frelse. Forberedelsen dertil maa komme fra os selv. Og Evnen til saadan Forberedelse ligger umiddelbart i vor Natur. — I Modsætning hertil erklærer Bekjendelsen det for falsk Lære, at Guds Naade kan vindes ved menneskelig Paakaldelse, naar dermed den Sandhed negtes, at Naaden selv maa forhjælpe os til saadan Paakaldelse: Si quis per invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ prophetæ vel apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quærentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant. Can. 3. — Endvidere: Det er en falsk Foreſtilling, naar man tænker ſig Gud ventende paa vor Vilje til at renſes fra Synden, ſom om Initiativet maatte udgaa fra os, medens Sandheden er, at ſelve vor Vilje til at renſes virkes af den Hellig-Aand: Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: Præparatur voluntas a Domino, et Apostolo salubriter prædicanti: Deus est, qui operatur in nobis

et velle et perficere pro bona voluntate. Can. 4. Det erklæres for falsk Lære, at den frelsende Tro paa noget Udviklingstrin er noget Naturligt hos os og fastholdes, at den er en Guds Gave: Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente: Confidimus, quia qui coepit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi; et illud: Vobis datum est pro Christo non solum, ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini. Et gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est. Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem: omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt. Can. 5. Naar hertil føjes den ovenfor citerede Bestemmelse om den naturlige Viljes Afmagt til det Gode, da maa det siges, at Kirken paa det mest Afgjørende og paa en til alle Tider bindende Maade har erklæret sig imod al Semipelagianismus. Det egentligt afgjørende Ord er den Lære, at en forekommende Naade er absolut fornøden til vor Frelse: Nullus miser de quacunque miseria liberatur, nisi qui Dei

misericordia prævenitur, sicut dicit Psalmista ... Deus meus, misericordia ejus præveniet me! Can. 14.

Blandt førtridentinske Vidnesbyrd notere vi endnu den i høj Grad characteristiske Fordømmelse af Abälards Sætning: Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquid bonum.[1])

Tridentinum lærer, at Mennesket ved sit Fald har tabt sin medskabte Helligheb og Retfærdighed, er kommen ind under Guds Vrede og Unaade, under Dødens Magt og under Djævelens Herredømme. Det hele Menneske, til Sjel og Legeme, er fordærvet. Men ved det første Menneskes Fald er ikke blot det første Menneske bleven fordærvet. Ved Adam er hele Menneskeheden kommen i en Tilstand af Vanhelligheb og Uretfærdigheb.[2]) — Imod den rene Pelagianisme gjøres der gjældende, at Mennesket ved sine egne naturlige Kræfter og Gjerninger og uden den

[1]) Concil. Senonense anno 1140 Nr. 6.

[2]) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, quum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: A. S. — Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse ... A. S. Conc. Trid. Sess. V. 1. 2.

guddommelige Naade ved Jesum Christum ingenlunde kan retfærdiggjøres for Gud. Overfor Semipelagianismen anathematiseres den Lære, at den guddommelige Naade ved Christum kun gives, for at Mennesket lettere skal kunne leve retfærdigt og fortjene det evige Liv — som om dette skulde kunne ske ved vor egen frie Vilje, om end vistnok — uden Naaden — med Vanskelighed.[1])

I samme Forbindelse anathematiseres den Lære, at Mennesket uden Aandens forekommende Indgivelse skulde kunne tro, haabe, elske eller gjøre Bod, saaledes som det er nødvendigt for at vinde Guds Naade.[2])

Ifølge romersk kirkelig Bekjendelse er altsaa Mennesket i sin naturlige Tilstand blottet for den Helligbed og Retfærdighed, som gjælder for Gud; og efter det Anførte maa det ganske vist siges at være et correct Udtryk for romersk Kirkelære paa dette Punkt, naar denne Lære under kirkelig Approbation sammenfattes i den Sætning: Libertas sive capacitas ad bonum plane decidit.[3])

[1]) Si quis dixerit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo: A. S. — Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter, possit: A. S. Conc. Trid. Sess. VI. Can. 1. 2.

[2]) Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur: A. S. — Ibid. Can. 3.

[3]) Denzinger, Enchiridion. Würzburg 1888 p. 413.

Ved Udtrykket bonum forstaaes her ikke bonum naturale, som staar i vor Magt, heller ikke bonum morale, som delvis staar i vor Magt; men bonum supernaturale, det højeste Gode, som hæver os over det Naturlige til Gud. Om disse Distinctioner finde vi paalidelig Besked i Satollis Prælectiones[1]), hvor det heder: Præterea compertum est quod homini conveniat bonum naturale ex. gr. ædificare domum, plantare vineas et alia hujusmodi; et bonum morale secundum rationem acquisitæ virtutis, ex. gr. temperate vivere et justum facere (hvad vi i protestantisk Sprogbrug vilde henføre under justitia civilis); denique bonum supernaturale, non ex seipso, sed in seipso ab auctore suæ naturæ, ex. gr. diligere ex charitate et credere secundum fidem ac fide operari.

Bestemtere er ikke Viljens naturlige Afmagt hævdet i den lutherske Bekjendelse, naar det heder i Conf. Aug. Art. 18 om Viljen, at den „ikke har Kraft til uden den Hellig-Aand at opnaa Retfærdighed for Gud eller den aandelige Retfærdighed; eller efter den tydske Text: „Men uden den Hellig-Aands Naade, Hjælp og Virken formaar Mennesket ikke at være Gud velbehageligt, hjerteligt at frygte Gud eller tro paa ham eller at udrydde den medfødte onde Lyst af Hjertet." „De fordømme Pelagianerne og andre, som lære, at vi uden den Hellig-Aands Hjælp, alene ved vore naturlige Kræfter kunne elske Gud over alle Ting samt holde Guds Befalinger."

[1]) Romæ 1886 p. 15.

Denne Artikel om den frie Vilje blev udtrykkelig anerkjendt og vedtagen af Confutationens eller det romerske Modskrifts Forfattere: Articulum XVIII recipiunt adversarii de libero arbitrio, heder det i Apologien. Videre siges her: „Derfor, skjønt vi indrømme den frie Vilje Frihed og Evne til at gjøre Lovens udvortes Gjerninger, saa tillægge vi dog ikke den frie Vilje disse aandelige Gjerninger, nemlig at frygte Gud rettelig, i Sandhed at tro Gud, i Sandhed være forvisset om og holde for, at Gud ser til os, bønhører, tilgiver os o. s. v. Dette er den første Tavles sande Gjerninger, hvilke det menneskelige Hjerte ikke kan frembringe uden den Hellig-Aand."

Paa samme Maade Concordieformelen Art. II. Spørgsmaalet er, om Mennesket af egen naturlig Kraft kan gjøre noget til sin Frelse. Naar derpaa svares benegtende, da er Benegtelsen hverken mere kraftig eller mere ubetinget, end vi kjende den fra Kirkens ældre Bekjendelse. Den Sætning: hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre ad suam conversionem; at Mennesket i denne Betydning ikke besidder saa meget som scintillula spiritualium virium — er efter alt, hvad vi have erkjendt, ikke Udtryk for en specifik reformatorisk, men for en almenkirkelig Erkjendelse. — Vistnok finde vi hos romerske Theologer den Lære, at det naturlige Menneske kan disponere sig for Naaden og derved erhverve sig et «meritum de congruo». Men Meningen hermed er nu ikke den, at Mennesket paa nogen Maade i egentlig Forstand kan gjøre sig fortjent til den principale Naade. Dette benegtes paa det

Bestemteste. „Zu verdienen ist nicht die erste Gnade, eben weil sie die erste, der Anfang und die Rechtfertigungsgnade als Fundament alles Verdienstes.[1]) Meningen er, at ikke alle Uigjenfødte forholde sig ligt til det Guddommelige. Modstanden mod Gud og hans Vilje er meget forskjellig, og Gud tager i sin Dom om Synderen et „Billighedshensyn" hertil. „In einem uneigentlichen Sinne (de congruo) kann auch ein noch nicht im Zustande des Glaubens und der Gnade Befindlicher eben die Gnade des Glaubens und der Bekehrung verdienen, d. h. vor Andern des Empfanges der Gnade würdiger sein. So Cornelius (Act. 10), der Eunuch (Act. 8), die Lydia".[2]) De fleste Theologer forkaste enhver Tanke ogsaa om en uegentlig Fortjeneste (de congruo) før Naaden. «Principium meriti non cadit sub meritum. Weil nun die Gnade Grund unseres Verdienstes ist, so kann sie selbst von uns nicht verdient werden: ist sie Grund, so kann sie nicht Folge sein. Dies gilt allgemein und bezieht sich gleichmäßig auf beide Formen des Verdienstes, de congruo und de condigno."[3]) I en stor Del af den romersk-katholske Theologi staar Læren om meritum kun som et Værn mod Determinismen, som et Udtryk nemlig for den almindelige Tanke, at det personlige Menneske for at frelses maa vorde selvbestemmende og selvvirksomt i sin Saligheds Sag. — Forøvrigt maa det bemerkes,

[1] Klee, Dogmatik, Mainz 1841. III. 89.
[2] Ibid. 88.
Oswald, Die Heiligung S. 129.

at hvad man end vil dømme om Theologernes Lære paa dette Punkt, saa bevæge vi os her mellem Skoletheorier og ikke paa den kirkeligt definerede Læres Grund, altsaa ikke indenfor Kirkelæren i Ordets strengere Betydning. Møhler betegner derfor Læren om meritum de congruo som „scholastiske Distinctioner", som Bekjendelsen „intet ved om", og for hvilken man derfor ikke har Ret til at drage Kirken som saadan til Ansvar (Symbolik p. 86). Kirken forkaster tvertimod udtrykkeligt enhver Fortjeneste før Naaden: Nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur (Trid. VI. Cap. 8). — Til Characteristik af den romerske Kirkelære har man ogsaa benyttet andre Privatlærdomme, f. Ex. Gabriel Biels Lære, at naar det naturlige Menneske følger dictamen rationis, da kan det endog Deum supra omnia diligere ex propriis viribus. „Vistnok gaves der nogle obscure Hoveder uden Anseelse, som lærte noget Saadant" (Møhler ibid.). Men det lader sig ikke forsvare, naar man anfører saadanne Udtalelser som Udtryk for Kirkens Lære. Det bør desuden bemerkes, at der ikke lægges noget Saliggjørende i denne saakaldte Kjærlighed. Der er Theologer, som mene, at Hedningen kan hæve sig til en Religiøsitet, for hvilken Gud staar som bonum supremum, og at han kan overgive sig til den kvalfuldeste Død for sin religiøse Overbevisning. Og de paaberaabe sig Historiens Vidnesbyrd herfor. Men der lægges gjerne til, at der i disse Følelser ifølge deres inderste Væsen ikke er noget Saliggjørende, intet til Himlen Løftende, intet, som berettiger til saa meget

som et Blik ind i Himlen. Enhver Paastand af denne Art vilde komme i den mest bestemte Strid med Kirkens officielle Lære. Det er overhoved en constant, ideligt gjentagen Grundsætning blandt romerske Theologer, at den frelsende Naade er noget Overnaturligt, en Sphære, hvortil Naturen ved egne Kræfter paa ingen Maade kan hæve sig.

Vi skylde den historiske Sandhed den Erkjendelse, at det romerske Kirkesamfund lige saa fuldt som de protestantiske lære Viljens Afmagt, naar Talen er om Menneskets Evne til ved egen naturlig Kraft, upaavirket af Naaden, at ville, vælge eller yde noget Selvstændigt til vor Saliggjørelse. Vi føje hertil endnu den almindelige Bemerkning, at Udtrykket „aandelig Død" i de romerske Symboler og i den romerske Theologi lige saa vel som inden Protestantismen er courant Betegnelse for vor umiddelbare aandelige Tilstand under Syndens Herredomme. Fra pelagiansk eller semipelagiansk Standpunkt er denne Betegnelse i høj Grad incorrect. Den vilde i Tidernes Løb neppe have holdt sig under virkelig pelagianiserende Forudsætninger.

Tridentinum erklærer vistnok, at Menneskets frie Vilje ikke er tabt ved Syndefaldet.[1]) Men dette er ifølge Contexten saa vel som ifølge hele den kirkelige Bekjendelse, hvortil Tridentinum slutter sig, ikke at forstaa saaledes,

[1]) Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam, A. S. — Conc. Trid. Sess. VI. Can. 5.

at det faldne Menneske har Frihed til ved egen Kraft at oprejse sig selv. Det er rettet imod Fornegtelsen af Menneskets formale Viljefrihed overhoved eller nærmere bebestemt mod den Determinisme, som har efterladt sig kun altfor tydelige Merker i den oprindelige Protestantisme.[1]) Dette viser sig blandt andet i den følgende Canon i Tridentinum, der just er rettet imod hin Determinismes extravagante Paastande.[2]) — Hvad man, ikke for at hovmode sig deraf eller for at oprette en egen Retfærdighed, men simpelt hen for ikke at tvinges ind under Determinismen og dens grufulde Consequenser, tror at maatte fastholde af Viljefrihed over for det sande Gode, det Frelsende, er snarere en Mulighed end en actuel Virkelighed: den Mulighed, at Menneskeviljen kan bestemme sig frit, naar den modes og paavirkes af Naadens Magt. Udenfor dette Forhold er og bliver Viljens Frihed til det højeste Gode kun en Potens. Vi forstaa Bekjendelsen paa dette Punkt i Overensstemmelse med Erasmus's gjentagne Erklæring i hans Bog de libero arbitrio, at Viljen til det højeste Gode er en arbitrium inefficax, saa længe som den ikke i den tilbudte Naade finder et Object og tillige en vis movens et excitans. Saaledes heder det ogsaa hos

[1]) De selvsamme Udtryk, som her forfattes, findes navnlig blandt de mange utvivlsomt deterministiske Udtalelser i Luthers De servo arbitrio.

[2]) Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli: A. S. Ibid. Can. 6.

Isidorus Hispalienſis: „Før Naadens Gave er der vel en fri Vilje i Menneſket, men ingen god . . . Den frie Vilje er ved ſig ſelv ſkikket til alt Ondt, men til det Gode aldeles ikke paa anden Maade end ved Naadens Gave.“ Naaden gjør altſaa Menneſket „ſkikket“ til at bruge ſin Vilje til det Gode. Gaa vi tilbage i Tiden, finde vi hos Anſelm den Lære, at Menneſket vel har beholdt Evnen til det Gode. Men Brugen er tabt. Evnen er inefficax. Thi: illa voluntate uti non valent. Den maa reſtitueres ved Naaden.[1]) Og Petrus Lombardus lærer: Dei gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prævenit præparando ut velit bonum. Efficaciter velle bonum formaar Menneſket ved ſig ſelv d: uden Naaden ikke.[2]) Dette er intet andet, end hvad Kirken havde lært i Oranges: Præparatur voluntas a Domino; misericordia ejus præveniet me; Faderen drager til Sønnen; i Chierſy: Vi have liberum arbitrium ad bonum præventum gratia . . . gratia liberatum. Men det er heller intet andet, end hvad Tridentinum ſelv lærer: At vi ere i Satans Magt (Sess. V. 1); aandeligt døde (ib. 2); at vi ikke kunne hjælpes per humanæ naturæ vires, men alene ved meritum unius mediatoris Dom. J. Ch. (ib. 3); at vi trænge en Gjenfødelſe (ib. 4); at vi ere servi peccati et sub potestate diaboli et mortis (ib. VI. Cap. 1); at kun Gud ved Gjenfødelſe kan fri

[1]) Dialogus de lib. arb. c. 3. 4
[2]) Lib. Sententt. L. II. dist. 25, Q.

os fra hine Magter og gjøre os værdige til de Helliges Lod i Lyset (ib. 3); at dette ikke kan ske uden Guds forekommende Naade (ib. Can. 3). Derfor er den naturligt frie Vilje ingen ved sig selv actuel Vilje til det frelsende Gode, men bliver det først som en liberum arbitrium a Deo motum et excitatum (ib. Can. 4). Forberedelsen gaar saaledes til: Disponuntur autem ad ipsam justiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum (ib. Cap. 6) Synoden erklærer: Exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat . . . neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit (ib. Cap. 5).

Den virkelige confessionelle Dissens ligger der, hvor Spørgsmaalet bliver om Menneskeviljens Forhold under den frelsende Naades Paavirkning. Indtil da er den ifølge den ene Bekjendelse lige saa vel som ifølge den anden i Virkeligheden afmægtig til ved egne Kræfter at udrette noget til vor Frelse. Men naar Mennesket er kommen under den frelsende Naades Paavirkning, da bliver Spørgsmaalet, om det kan siges, at Mennesket frelses

under fuldkommen Passivitet (mere passive), eller om det ikke aldeles nødvendigen, for ikke at reducere Mennesket til et ganske ufrit og som saadant uansvarligt Object, maa siges, at Mennesket selv activt, med Benyttelse af sin Frihed „omvender sig" og slutter sig til Naaden i Kraft af en arbitrium a Deo motum et excitatum og altsaa for saa vidt dog ikke ex propriis viribus naturalibus. Det første var den oprindelige Protestantismes Mening. Den anden Mening hævdes af den romerske Kirke og har tillige vundet et saadant Terrain indenfor den nyere Protestantisme, at den maa siges at være omtrent den eneherskende. Om man end udtrykker sig paa en noget forskjellig Maade, vel ogsaa tænker sig Sagen noget forskjelligt, synes der dog at herske stor Enighed om den Ting, at Kirken ikke formaar at pege paa Vej til Salighed for den personlige og ansvarlige Skabning, uden at den peger paa et Punkt, hvor denne Skabning med virkelig, selvstændig Frihed faar bestemme sig selv i sine egne højeste Anliggender. Den ældre lutherske Orthodoxi har ofte udtrykt sig saaledes om vor ethiske Afmagt og hævdet Begrebet om mere passive paa en saa afgjort pantheistisk, saa lidet ethisk Maade, at den kun ved en aldeles positiv Reservation, der ingenlunde stod i god Harmoni med dens egne Principer, kunde værge sig mod den Consequens, at vi frelses alene ved et vilkaarligt decretum absolutum fra Guds Side, med andre Ord i Kraft af absolut Prædestination. For at rette paa dette have nyere Lutheranere opstillet en Theori om Valgfriheden's Restitution ved Kaldet, som er fremmed for den

oprindelige Protestantisme, ikke blot Luthers, men ogsaa Concordieformelens, men ingenlunde for den forreformatoriske Kirkelære, lige saa lidt som for Tridentinum, hvilket vi tilstrækkeligt have overbevist os om. Den er ikke ny i Kirken denne Lære; men visselig: Længe nok har det været glemt, at den er gammel. Den monistiske Paastand om Menneskets absolute Passivitet truede Begrebet om Christendom som Samfund med Gud, men er væsentlig overvunden ved en stille Reformation i gammelkirkelig Aand. Dette bør man blive sig bevidst. Det Nærmere herom maa imidlertid udsættes, indtil Fremstillingens Gang atter bringer os i Berørelse med Sagen under andre Synspunkter. Om det Negative, som her endnu er det Væsentlige, den naturlige, af Naadens Midler upaavirkede Menneskeviljes Afmagt til at hjælpe sig selv i Retning af Frelse, er der confessionel Enighed.

Efter alt dette maa det siges, at Anklagen for Semipelagianisme har faaet fejlagtig Adresse, for saa vidt som den er rettet mod den romersk-katholske Kirke. Reformationen selv har i det Hele ikke rettet Anklagen mod Kirken og kunde ikke retfærdigen gjøre det. Den er rettet mod en vis Skoletheologi saasom Gabriel Biels og andres. Og her var Stof nok for reformatorisk Arbejde. Man faar et Indtryk deraf ved at læse Thomas af Bradwardins Klager: In hac causa quot, Domine, hodie cum Pelagio pro libero arbitrio contra gratuitam gratiam tuam pugnant! -- Et quot et quam innumerabiles eis fovent! Totus enim pæne mundus post Pelagium abiit

in errorem . . . Exsurge igitur, Domine, et judica causam tuam![1])

Om vor naturlige Afmagt til ved egen Kraft at erkjende den saliggjørende Sandhed har der ogsaa gjennem Tiderne i det Væsentlige været confessionel Enighed. Det andet Concilium i Oranges forkaster den Paastand, at vi ved naturlig Kraft skulde være i Stand til at udtænke noget Godt, som henhører til vor Frelse.[2])

Videre heder det, at vort Eget ikke er andet end Løgn og Synd. Sandhed og Retfærdighed kunne vi kun hente fra Gud.[3])

Det er umuligt at lære Gud at kjende uden Gud: Han lærer os ved sit Ord at kjende sig selv.[4])

Den kirkeligt auctoriserede Symbolik resumerer Kirkelæren paa dette Punkt i denne Sætning: Intellectus

---

[1]) De causa Dei contra Pelagios &c. Lib. I. Cap. 36 ff.

[2]) Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, posse confirmat . . . absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti . . . hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere, et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Conc. Araus. II. Can. 7.

[3]) Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. Ibid. Can. 22.

[4]) Meminerint Deum esse sapientiæ ducem emendatoremque sapientium, ac fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus, qui per Verbum docet homines scire Deum. Gregor XVI. Encyclica 1832.

obscuratus est, ad cognoscenda mysteria supernaturalia plane incapax.[1])

Dette er intet andet, end hvad vor lutherske Bekjendelse indeholder: „Herom er vor Lære, Tro og Bekjendelse, at Menneskets Forstand og Fornuft i aandelige Ting er blind, intet forstaar af sine egne Kræfter, som skrevet staar: Det naturlige Menneske fatter ikke de Ting, som høre Guds Aand til o. s. v.[2])

For Kirken staar det fast, at Menneskets Død ikke blot som aandelig Corruption, men ogsaa som legemlig Død er en Følge af Synden. Det blev i forrige Paragraph foreløbig bemerket, at baade Monismen og Dualismen — hver paa sin Vis — i den legemlige Død finder noget Naturligt. Naturalismen finder Døden forklarlig og nødvendig i Overensstemmelse med vor jordisk-legemlige Natur. Denne er jo efter sit Væsen opløselig. Al Naturen omkring os — heder det — viser Dødens umiddelbare Nødvendighed. Den hører med som Livets nødvendige Afslutning, naar det har naaet Højdepunktet af sin Udvikling. Den Proces, som man kalder Frugtens

[1]) Denzinger, Enchiridion p. 413. Og Prof. Satolli siger i sine Forelæsninger ved det pavelige Seminar i Rom: Impossibile est sine lumine gratiæ aliquod verum supernaturale cognosci . . . Manet itaque, hominem non posse per sua naturalia cognoscere veritatem, quæ immediate propria Dei sit . . . Synodus sancit ex parte credendorum, in revelatione divina vera et proprie dicta mysteria perinde contineri, ut invenire eadem humana ratio non possit, atque perpetuo ignorasset nisi revelata a Deo fuissent. — Prælectiones p. 6 ff.

[2]) Form. Conc. Epit. II, 2; cfr. S. D. II, 5.

Modning, betegner kun et Stadium af en Bevægelse, der ender med Forraadnelsen. Det er imidlertid klart, at om denne Theori forklarer noget, da vilde det i bedste Fald kun være Nødvendigheden af den aandløse Natur Død, Døden i den Del af Tilværelsen, hvor de Enkelte kun ere Exemplarer i sit Slags og ikke Individer med højere Gyldighed. Der vilde ikke uden videre være nogen Nødvendighed for disses Død, selv om hine nødvendigen maatte dø. Naturalismen er under enhver Omstændighed ude af Stand til at bevise Nødvendigheden af Menneskets Død. Er Mennesket anlagt paa at være en levende organisk Enhed af Aand og Natur, da bliver det altid stridende mod vort Væsens Anlæg, at Baandet, som forener vort Væsens Hovedbestanddele, voldsomt overskjæres. — Den dybeste Grund til, al al Monisme finder Døden naturlig, er den omfattende Betragtning, at alt Enkelt, Aandeligt og Legemligt, gjennem Opløsning maa vende tilbage til det Ene og Almene. Dets Enkelttilværelse i Forsigværen er i Grunden uberettiget. — Dualismen finder den legemlige Død, eller Legemets Adskillelse fra Aanden, naturlig, fordi den egentlig finder denne Forbindelse unaturlig. En Forening af Aand og Natur er for Dualismen opposita juxta se posita. At Legemet lægges bort betragter den platoniske Vise som noget, der snarere maa ønskes end frygtes. Legemet er jo kun en Hindring for Aanden, en Lænke, som hæmmer dens Flugt. Lad det altsaa lægges bort! Væsentlig paa samme Maade Rationalismen og alle spiritualistiske Retninger, der helst dvæle ved den nøgne Aandelighed som Maalet for vor

Tilværelse. Det er med Rette bleven bemerket, at naar Døden bliver saa forklarlig, da bliver Fødselen i samme Grad uforklarlig. Man savner Svar paa det Spørgsmaal, hvorfor Gud overhoved har givet os en legemlig Tilværelse, dersom den er det Ufuldkomne i Forhold til den rene Aandelighed.

Kirken har altid holdt fast ved, at det er Synden, som er Dødens Aarsag i Menneskelivet, eller at det er den, som har forvoldt paa en eller anden Maade, at Legemet ikke er bleven delagtiggjort i Evighedslivets Uopløselighed. Ut quicunque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae: A. S.[1])

Sic et mortem corporis propter peccatum Deus homini inflixit.[2])

Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae, ratione hujus peccati, imposuit, haec sunt: mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales, spirituales, temporales . . . miseriae.[3])

Denne kirkelige Betragtning af den legemlige Død som Syndens Følge behøver ikke at indeholde en Fornegtelse af den Erkjendelse, at Legemligheden som saadan — naturaliter — er det Opløselige og altsaa Dødelige. De kirkelige Lærebestemmelser herom behøve ikke at ud-

[1]) Canones Conc. Milvet. II. Can. I. Cfr. Conc. Trid. Sess. VI. Cap. I.
[2]) Apol. Conf. Aug. Art. VI.
[3]) Form. Conc. S. D. I. 4.

sige andet end det, der ogsaa var oldkirkelig Betragtning, at Legemet er Døden hjemfaldent derved, at Synden har udelukket os fra den legemlige Udødelighed som en overnaturlig Naadegave. Denne Opfatning har ogsaa fundet sit Udtryk i flere kirkelige Actstykker, saaledes f. Ex. i Forkastelsen af Bajus's Sætning: Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.[1])

Saaledes lærer den hele Kirke til alle Tider uforanderligt: Totus homo corruptus. At dette gjælder for vor egen Kirkes Vedkommende behøver ingen nærmere Paavisning og er almindelig indrømmet. Derimod kunne vi endnu ikke forlade dette Punkt for den romerske Kirkes Vedkommende uden at tage nogle confessionelle Kjendsgjerninger med i Betragtning, som trods alt, hvad hidtil er documenteret ud af dens Bekjendelse, kunde synes at paanøde os den Tanke, at den dog tror at kunne pege paa en Plet i vort Væsen, der er bleven ufordærvet, en vis Grad af naturlig Gudserkjendelse og en vis naturlig Evne til at præstere det, der er velbehageligt for Gud.

Ved flere pavelige Buller[2]) forkastes følgende Sætninger af Michael Bajus:

Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.

---

[1]) Propositt. 79 M. Baii, prop. 78. Cfr. Propp. 85 Synod. Pistor. prop. 17.

[2]) Pius V's Bulle «Ex omnibus afflictionibus» af 1 Oct. 1567, Gregor XIII's Bulle «Provisionis nostræ» af 29 Jan. 1579 og Urban VIII's Bulle «In Eminenti» af 6 Marts 1641.

Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est.

Hertil kommer Tridentinums Erklæring[1]): Si quis dixerit, opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: A. S.

Blandt de Sætninger af Bajus, som forkastes, forekomme desuden følgende: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit.

Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus: et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet.

En Række Sætninger af Paschasius Quesnell med samme eller lignende Indhold ere forkastede[2]). Blandt dem forekommer følgende:

Peccator non est liber, nisi ad malum sine gratia Liberatoris.

Voluntas, quam gratia non prævenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum ardoris, nisi ad se præcipitandum: virium, nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali et incapax ad omne bonum.

[1]) De justificat. Can. 7.

[2]) Forkastede ved Clemens XI's Constitution «Unigenitus» 8 Sept. 1713; Bullen «Pastoralis officii» 5 Sept. 1718 og en hel Række andre Breve og Encykliker, lat.: forkastede «ab universo mundo catholico».

Sine gratia nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem.

Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo: et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum loco affectuum adorationis gratitudinis et amoris.

Ved Forkastelsen af disse Sætninger siges der altsaa: Ikke alle de Vantroendes Gjerninger ere „Synder og Laster". Der gives en „god eller ikke ond" Brug af den frie Vilje. Der gives udenfor Naaden en Kjærlighed, som ikke er „til vor Fordommelse." Der gives en sand naturlig Gudserkjendelse. Kort: Der gives „noget naturligt Godt, det er: noget, som har sin Oprindelse fra Naturens egne Kræfter."

Disse og lignende Udtalelser har man i den vulgære Polemik uden videre noteret som Udtryk for semipelagianst for ikke at sige rent pelagianst Theologi. Men gaar dette saadan uden videre an? Det maa dog allerede paa Forhaand være paafaldende, at alt dette forekommer i den selvsamme for alle Kirkens Lemmer bindende Codex Symbolorum et Definitionum, hvori der tillige forekommer, hvad vi ovenfor have anført, f. Ex.: at for saa vidt som vi have en fri Vilje til det overnaturligt Gode, da er det, fordi den er „frigjort af Naaden og ved Naaden helbredet fra Skaden;" at vi ikke „ved Naturens Kraft kunne vælge noget Godt, som hører til Frelsen," ja, ikke engang „give den evangelisse Prædiken Samtykke"; at vi ikke selv kunne „udtænke, hvad der vedkommer vor Frelse"; at vi hos os

selv kun finde „Løgn og Synd". Der skulde en uhørt Blindhed eller Mangel paa Klogskab til for Side om Side at overgive til hele Offentlighedens Kritik et Antal Sætninger, hvoraf den ene saa haandgribeligt fornegtede den anden, som Tilfældet vilde være, dersom det ovenfor Anførte nødvendigvis maatte forstaaes i pelagiansk eller semipelagiansk Betydning. I det ene Øjeblik vilde Bekjendelsen lyde derhen, at „det hele Menneske til Sjel og Legeme" er fordærvet ved Synden;[1]) i det andet, at hele Livsfelter ere ufordærvede.

Der gives et kirkeligt Actstykke, som i høj Grad er egnet til at opklare Forholdet mellem de to Rækker af tilsyneladende modsigende Udtalelser, nemlig Constitutionen «Auctorem fidei» af 28 Aug. 1794 i Anledning af de Beslutninger, der vare fattede paa Synoden i Pistoja. Synoden havde opstillet en Distinction mellem to Slags Kjærlighed: en amor dominantis cupiditatis og en amor dominantis charitatis. Med Hensyn hertil heder det i den ovennævnte Constitution: Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et charitatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles . . . perinde ac si inter dilectionem divinam, quæ nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam illicitam, quæ damnatur, non daretur dilectio humana licita, quæ non reprehenditur . . . falsa, alias damnata. Der gives altsaa affectus medii, som „ifølge sin Natur" d: i og for sig, rent objectivt, uden Hensyn til den subjective

[1]) Trident Sess. V, 1.

Vilje, ere gode og priselige. Der gives navnlig en menneskelig Kjærlighed, som er tilladt og ingenlunde kan lastes, fordi den i og for sig er noget Godt. Vi ville f. Ex. tænke paa en Moders Kjærlighed til sit Barn og paa alt, hvad en saadan i og for sig god Affectus kan præstere: en Sum altsaa af, hvad Theologien kalder bonum naturale, som objectivt er godt, fordi det er i umiddelbar Overensstemmelse med Guds Vilje og Bud. Det er en vis Grad af saadanne affectus medii eller Evne til at præstere bonum naturale, Bekjendelsen tillægger det naturlige Menneske. Men der er en uhyre Afstand mellem dette og den Paastand, at det naturlige Menneske er i Besiddelse af eller kan præstere bona supernaturalia, der i mindste Maade kunne forhjælpe os til Frelse og Salighed. Denne Paastand indeholder Bekjendelsen ikke. Og derpaa er det, at alt i denne Forbindelse kommer an. Det er derfor aldeles correct efter Bekjendelsen, naar Denzinger (l. c.) forklarer paa den ene Side: Liberum arbitrium potest bonum quoddam naturale sine gratia agere; og paa den anden Side: Libertas sive capacitas ad bonum theologicum, supernaturale plane decidit. — Paa samme Maade forholder det sig med Gudserkjendelsen. Der gives en naturlig Gudserkjendelse i Kraft af Samvittigheden, som indrømmes af alle Parter. Men det indrømmes af Romanismen saa vel som af Protestantismen, at dette ikke er den frelsende Erkjendelse, som paa nogen Maade kan erstatte Aabenbaringen.

Vi staa forøvrigt her over for en Distinction, som ingenlunde er fremmed for vor egen Bekjendelse og Theo-

logi. Concordieformelen lærer: Credimus, docemus atque confitemur peccatum originis non esse levem, sed tam profundam humanæ naturæ corruptionem, quæ nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis, atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit.[1]) Men paa samme Tid fasthholder dette Bekjendelsesskrift en Forskjel mellem den menneskelige Natur som saadan, i og for sig, ogsaa efter Faldet, og Synden, der gjennemtrænger den, „en Forskjel saa stor som Forskjellen mellem Guds Gjerning og Djævelens Gjerning": Credimus, docemus et confitemur, quod sit aliquod discrimen inter ipsam hominis naturam, non tantum quemadmodum initio a Deo purus et sanctus et absque peccato homo conditus est, verum etiam qualem jam post lapsum naturam illam habemus; discrimen, inqvam, inter ipsam naturam, quæ etiam post lapsum est permanetque Dei creatura, et inter peccatum originis, et quod tanta sit illa naturæ et peccati originalis differentia, quanta est inter opus Dei et inter opus diaboli.[2]) Om vort menneskelige Væsen som saadant heder det altsaa, at det ogsaa efter Faldet fremdeles er og bliver Guds Skabning, og som Guds Skabning er og bliver det i og for sig godt. Ogsaa vor Kirke har ved denne Distinction mellem natura corrupta og corruptio naturæ banet Vej for en Tankegang, der tillader at tale om et bonum naturale, der ikke i og for sig er corruptio, om det end heller ikke er ensbetydende med bonum morale.

[1]) Epit. I, 3.
[2]) Ibid. I, 1.

Overhoved er det Kirkens Lære, at Synden er en accidentel og ikke en substantiel Fordærvelse ved det menneskelige Væsen. Gudsbilledet er tabt, naar derved forstaaes den oprindelige, medskabte Retfærdighed og Hellighed: Deinde quod sit per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatæ in paradiso justitiæ originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat. F. C. S. Decl. I, 2. 10. Cfr. Apol. Art. II (I), 17 f; F. C. Ep. VI, 1, 2. Hermed kan sammenlignes Tridentinums Sess. V. 1: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, quum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei . . . A. S.

At Gudsbilledet i videre Betydning ikke er tabt læres ikke expressis verbis i vor Bekjendelse, fordi dette Begreb hos os er en senere dogmatisk Dannelse. Men Sagen selv følger ligefrem af Bekjendelsens udtrykkelige Lære, at Mennesket quoad substantiam, som aandslegemlig Personlighed, uforanderligt er og bliver, hvad det var før Faldet, en i og for sig god Guds Skabning. Djævelen kan ikke sætte noget substantielt Nyt ind i os, han kan overhoved ikke skabe.[1]) Da vi allerede før have behandlet

[1]) Contra autem rejicimus etiam falsum dogma Manichæorum, quum docetur peccatum originis tanquam quiddam essentiale atque substantiale a Satana in naturam esse infusum et cum eadem permixtum, quemadmodum venenum et vinum miscentur. F. C. Ep. I, 7, 17. Rejicimus etiam

Romerkirkens Lære om Gudsbilledet og Betydningen af dets Tab (§ 13), kunne vi henvise hertil. Men for retteligen at kunne bedømme den Betydning, som Romerkirken tillægger dette Tab for vor menneskelige Natur, maa der tages Hensyn til den romerske Anthropologi, hvoraf vi ovenfor have forsøgt at give et sammentrængt og correct Billede efter de officielle Kilder.

Excurs til Læren om den frie Vilje.

Den romerske Kirkelære i dette vigtige Punkt opfattes, som ovenfor er skeet, baade af ældre og nyere Theologer. Af fremragende Betydning i dette Lærepunkts Historie er Striden mellem Erasmus og Luther. Det viser sig

---

atque damnamus ut Manichæum errorem quando docetur, originale peccatum proprie, et quidem nullo posito discrimine, esse ipsam hominis corrupti substantiam naturam et essentiam, ita ut inter naturam corruptam post lapsum, per se ipsam consideratam, et inter peccatum originis nulla prorsus sit differentia, neque ulla distinctio cogitari, aut saltem peccatum illud a natura cogitatione discerni possit Ibid Art. I. IX. 19. Cfr. Ibid. Sol. Decl. I. 1. 1. 30 (hvor Augustins Ord om vort Væsen citeres: Non tamen in aliam substantiam, genere aut specie diversam priori abolita transmutata est). 48. Thi: Indubitatum certissimumque axioma in re theologica, quod omnis substantia (quatenus est substantia) aut sit Deus ipse aut opus et creatura Dei. Ibid. 55. Cfr. Epit. II. 11. 21 f. Nam hisce vocabulis (Substans og Accidens), discrimen inter opus Dei et inter opus diaboli quam maxime perspicue explicari potest. Diabolus enim substantiam nullam creare sed tantummodo per accidens, permittente Domino substantiam a Deo creatam depravare potest. Epit. I. 13, 25 . . Quod omne quid quid est aut substantia sit aut accidens quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest. Ibid. S. Decl. I, 54 ff. cfr 61.

ſtrax, at hvad Erasmus i ſin Bog De libero arbitrio[1]) vil imødegaa ikke er den Sætning, at Menneſket er ude af Stand til ved egen Kraft at udrette noget til ſin Frelſe, men den rene Negtelſe af al Viljefrihed, Determinismens Paaſtand, at alt ſker ved Nødvendighed: Quicquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri — denne af Wicklif opſtillede og af Luther godkjendte Sætning er det Erasmus vil imødegaa. Durior est istorum opinio, qui contendunt liberum arbitrium ad nihil valere nisi ad peccandum, solam gratiam in nobis operari bonum opus non per liberum arbitrium aut cum libero arbitrio, sed in libero arbitrio, ut nostra voluntas hic nihilo plus agat, quam agit cera, dum manu plastæ fingitur in quamcunque visum est artifici speciem . . Durissima videtur omnium sententia, qui dicunt liberum arbitrium inane nomen esse, nec quicquam valere aut valuisse, vel in angelis, vel in Adam, vel in nobis, nec ante gratiam, nec post gratiam, sed Deum tam mala quam bona operari in nobis, omniaque quæ fiunt esse meræ necessitatis. Itaque cum his duabus postremis mihi potissimum erit conflictatio.[2]) Tydeligere kunde det ikke ſiges, at det egentlig er den mer eller mindre ſterkt udprægede Determinismus, Erasmus vil imødegaa. Han udtrykker ogſaa den Lære, han vil modarbejde, med Auguſtins Ord: Deum et bona et

[1]) Desiderii Erasmi operum omnium Tom. IX. Lugduni Batavorum 1706 p. 1215 sqq.

[2]) p. 1224 cfr. p. 1245.

mala operari in nobis, et sua bona opera remunerare in nobis et sua mala opera punire in nobis.[1])

Til denne Lære, hvorefter Viljen intet har med de sædelige Afgjørelser at bestille, har Erasmus nærmest svaret, at den ligetil fører til Usædelighed: — quantam fenestram hæc vulgo prodita vox innumeris mortalibus aperiret ad impietatem? præsertim in tanta mortalium tarditate, socordia, malitia et ad omne impietatis genus irrevocabili pronitate? Quis infirmus sustinebit perpetuam ac laboriosam pugnam adversus carnem suam? &c.[2]) — Uden Viljens Frihed gives der intet Ansvar for Synden: Si voluntas non fuisset libera, non potuisset imputari peccatum, quod peccatum esse desinit, si non fuerit voluntarium.[3]) Og paa et andet Sted: Quid sibi vult ubique laudata obedientia, si ad bona simul et mala opera tale sumus instrumentum Deo, quale securis est fabro? At tale instrumentum sumus omnes, si verum est dogma Wyclevi, omnia et ante gratiam, et post gratiam bona pariter ac mala, quin et media, mera necessitate geri, quam sententiam approbat Lutherus.[4]) — Hvad betyder Skriftens Bud, Formaninger, Trusler, Domme, dersom alt kun beror paa Gud eller paa uafvendelig Nødvendighed? Quum enim audio, adeo nullum esse hominis meritum, ut omnia quamvis piorum hominum opera, peccata sint, quum audio nostram voluntatem nihilo plus agere, quam agat

[1]) Ibid. 1217.
[2]) p. 1217.
[3]) p. 1222.
[4]) p. 1229.

argilla in manu figuli: quum audio cuncta quæ facimus aut volumus, ad absolutam referri necessitatem, multis scrupis offenditur animus . . cur toties fit in sacris literis judicii mentio, si nulla est omnino meritorum expensio? Aut cur cogimur sisti ad tribunal judicis, si nihil ex nostro arbitrio, sed ex mera necessitate gesta sunt in nobis omnia? Obstrepit et illa cogitatio, quorsum opus tot monitis, tot præceptis, tot minis, tot exhortationibus . . . si nos nihil agimus, sed Deus pro sua immutabili voluntate operatur in nobis omnia?[1]

Derimod Gud virker alt i alle paa den Maade, som Luther mener, ɔ: under Viljens fulde Passivitet, da synes Gud for mangles Vedkommende at blive en grusom og uretfærdig Gud. Nescio quomodo sibi constent, qui sic in piis exaggerant Dei misericordiam, ut in aliis pene faciant illum crudelem . . Difficile explicatur quomodo justitiæ sit alios, in quibus non dignatus est operari bona, æternis addicere suppliciis, quum ipsi per se nihil possint efficere boni, ut quibus aut nullum est liberum arbitrium, aut si est, ad nihil aliud valet, quam ad peccandum.[2] — Quod si Deus sic operatur in nobis, quemadmodum figulus in argilla, quid potest nobis imputari vel in bonum vel in malum?[3]

Er Mennesket ikke i nogen Henseende Ophavsmand til sine gode Gjerninger, da er det heller ikke Ophavsmand

---

[1]) p. 1242.
[2]) p. 1242.
[3]) p. 1245.

til sine onde Gjerninger. Consequi videtur, ut, quemadmodum homo nulla ratione dici potest auctor bonorum operum, ita nullo modo dici possit auctor malorum. Hæc sententia . . . videtur Deo tribuere crudelitatem et injustitiam.[1])

Over for Naaden maa Menneſket nødvendigen have liberum arbitrium d: vim humanæ voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quæ perducunt ad æternam salutem aut ab iisdem avertere.[2]) Hoc autem putant esse in nostro arbitrio, ut voluntatem nostram applicemus ad gratiam, aut avertamus ab ea, quemadmodum in nobis est ad illatum lumen aperire oculos ac rursum claudere.[3]) Det er den samme ethiſke Lov, ſom fræver Frihed over for det Gode og over for det Onde. Si spectes Dei præscientiam infallibilem et voluntatem immutabilem, necessario eventurum est, ut Judas prodat Dominum, et tamen Judas poterat mutare voluntatem suam, aut certe poterat non suscipere voluntatem impiam.[4])

Den hellige Skrift befaler os at gjøre det Gode. Og den ſiger paa ſamme Tid, at Gud virker alt i alle. Man maa undgaa Mistydning til begge Sider. Si nihil operatur homo, cur dicit: Operamini? Si quid agit homo, cur dicit: Deus operatur omnia in omnibus? Quorum altera si quis ad suum commodum detorqueat, nihil agit

[1]) p. 1245.
[2]) p. 120 f.
[3]) p. 1224.
[4]) p. 1232.

homo. Altera si quis ad suam causam urgeat, totum facit homo. Quod si nihil agit homo, nullus est locus meritis. Ubi non est locus meritis, ibi nec suppliciis, nec præmiis locus est. — Si totum agit homo, non est locus gratiæ, cujus mentionem toties inculcat Paulus. Non secum pugnat Spiritus Sanctus, cujus afflatu proditæ sunt canonicæ litteræ.[1])

Spørges der i det Hele taget, hvorfor vi maa tilskrive den frie Vilje noget, da er dertil de aller vegtigste Grunde: For at de Onde skulle kunnne dømmes retfærdigen; for at Gud ikke skal kunne anklages for Grusomhed og Uretfærdighed; for at vi ikke skulle enten fortvivle eller overgive os til Tryghed; for at vi skulle tilskyndes til at gjøre vort: cur, inquies, datur aliquid libero arbitrio? Ut sit, quod merito imputetur impiis, qui gratiæ Dei volentes defuerint, ut excludatur a Deo crudelitatis et injustitiæ calumnia: ut excludatur a nobis desperatio; ut excludatur securitas, ut exstimulemur ad conandum. Ob has causas ab omnibus fere statuitur liberum arbitrium.[2]) — Da det her væsentlig kun gjælder at lære Erasmi Mening at kjende, medtage vi ikke det udførlige Skriftbevis.

Meningen med alt dette er nu ikke den, at det naturlige Menneske har en virksom Vilje til det Gode, ja ikke engang den, at det uden Paavirkning af Naadens Midler kan vælge det Gode. Den frie Vilje til det Gode

[1]) p. 1234.
[2]) p 1248.

bliver en uvirksom Potens, saa længe som den ikke kommer i Forhold til og paavirkes af Naadens Midler. Da først indtræder Muligheden af det actuelle Valg. Uden Guds Barmhjertighed, heder det, nec voluntas humana est efficax nec conatus.[1]) — Ab omnibus fere statuitur liberum arbitrium, sed inefficax absque perpetua Dei gratia[2]), og Sammenhængen viser, at der herved ikke tænkes paa en umiddelbar Naade, men paa den, som tilbydes gjennem Evangeliet. Dette fremgaar ogsaa af andre Steder, hvor Erasmus udtaler den samme Tanke og lægger til, at han ved Naaden tænker paa den „særegne", som kun kan være den ved media salutis formidlede frelsende Naade: Quemadmodum autem in his qui gratia carent — de peculiari loquor — ratio fuit obscurata, non exstincta, ita probabile est in iisdem voluntatis vim non prorsus exstinctam fuisse, sed ad honesta inefficacem esse factam[3]). Paa et andet Sted benegter Erasmus udtrykkeligt, at Menneskets uden den særegne Naade kan ville, begynde eller fuldkomme det Gode. Qui longissime fugiunt a Pelagio, plurimum tribuunt gratiæ, libero arbitrio pene nihil, nec tamen in totum tollunt; negant hominem posse velle bonum sine gratia peculiari, negant posse incipere, negant posse progredi, negant posse perficere sine principali perpetuoque gratiæ divinæ præsidio.[4])

[1]) p. 1216.
[2]) p. 1248.
[3]) p. 1221.
[4]) p. 1224.

Da det er Gud, som ved sin Naade sætter os i Stand til at begynde og fuldkomme det Gode, have vi intet at rose os af. Impulsen og Kraften kommer fra hans Naade. Animus enim a sola gratia impellitur, ut cogitet bonum, et a sola gratia peragitur, ut perficiat quod cogitavit. Cæterum in medio, hoc est, in consensu, simul agit gratia et humana voluntas; sic tamen, ut principalis causa sit gratia, minus principalis nostra voluntas. Quoniam autem summa rei tribuitur illi, qui totum contulit ad perficiendum, non est quod homo ex bono opere sibi quicquam asserat, quum hoc ipsum, ut possit consentire et cooperari gratiæ divinæ, Dei munus sit.[1]) — Eph. 1: «Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.» Et hæc eo pertinent, ne quid arrogemus nobis, sed omnia referamus accepta gratiæ divinæ, qui[2]) nos aversos vocavit, qui per fidem purificavit, qui hoc ipsum donavit, ut nostra voluntas possit esse *συνεργὸς* illius gratiæ.[3])

Til deres Beroligelse, som frakjende Menneskets al Evne til det Gode, kan Erasmus erklære sig enig i, at alt Godt skyldes Gud, efterdi vi have ham at takke ogsaa for det Lille, som maa til fra vor Side; den frie Tilslutning er en Mulighed, som virkes af Gud. Hic illos, qui non ferunt quicquam boni hominem posse, quod non debeat Deo, sic placare possumus, ut dicamus, nihilo

[1]) p. 1238.
[2]) o: Deus.
[3]) p. 1239.

secius totum opus deberi Deo, sine quo nihil efficeremus, et quod adfert momenti liberum arbitrium, perpusillum esse, et hoc ipsum esse divini muneris, ut possimus animum ad ea, quæ sunt salutis afflectere.[1]) — Uden Naaden formaar Viljen overhoved intet. Ad idem opus individuum simul concurrunt duæ causæ, gratia Dei et hominis voluntas, sic tamen, ut gratia sit causa principalis, voluntas secundaria, quæ sine principali nihil possit.[2])

Saaledes sker det, at vi maa give Gud Æren for hele vor Frelse. Det Lidet, som Viljen ifølge Sagens Natur maa virke, formaar den kun ved Naaden, som har givet os den og derefter befriet og helbredet den. Hac temperatura (ɔ: gratia et voluntate) fit, ut homo totam salutem suam divinæ gratiæ ferre debeat acceptam, quum perpusillum sit quod hic agit liberum arbitrium, et hoc ipsum quod agere potest, sit divinæ gratiæ, qui (ſ. o.) primum condidit liberum arbitrium, deinde liberavit etiam ac sanavit.[3]) — Unddrager derimod vor Vilje ſig Naaden, da formaar den ſlet intet. Voluntas quamvis libera nihil tamen potest, si se subducat gratia.[4])

Sit Skrift udgav Erasmus i 1524, efter at han ganske havde brudt med Luther, og helt igjennem til Forsvar for

[1]) p. 1243.
[2]) p. 1244.
[3]) p. 1244.
[4]) Ibid.

den gjældende Kirkelære. Contuli, figer han tilsidst, penes alios esto judicium!

Luther overtog at fælde Dommen. Den var ikke mild: En Bog, der ikke havde sin Lige i Ugudelighed og Gudsbespottelse! Sentisne in hac parte libellum tuum esse adeo impium, blasphemum ac sacrilegum, ut nullum habeat uspiam similem?[1])

Førend vi gaa over til at betragte Luthers Indlæg i Striden, maa vi gjøre opmerksom paa den tidt nok overseede Omstændighed, at Luthers Angreb ene og alene gjælder Erasmus som Privatlærer og aldeles ikke Kirken eller den bestaaende Kirkelære. Han troede sig selv i Overensstemmelse og Erasmus i Strid med denne. Ja, det er saa langt fra, at det kunde falde ham ind at angribe Kirkelæren eller Kirken, at han endnu taler om en ufejlbar Kirke, ufejlbar ikke blot i det, som er fornødent til Salighed, saaledes som der ogsaa senere er bleven lært indenfor Protestantismen, men saaledes, at Kirken, som er „Sandhedens Grundvold og Pille", umulig kan fare vild endog i den mindste Artikel." «Non dicimus errorem hunc esse in ecclesia sua toleratum a Deo, nec in ullo suo sancto; ecclesia enim spiritu Dei regitur, sancti aguntur spiritu Dei. Ro. 8, et Christus cum ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi, et ecclesia Dei est firmamentum et columna veritatis. Hæc, inquam,

[1]) D. Martini Lutheri opera latina Vol. VII. Frankfurt a M. 1873 p. 138.

novimus; nam sic habet et Symbolum omnium nostrum: Credo ecclesiam sanctam catholicam, ut impossibile est, illam errare etiam in minimo articulo.»[1]) Sine determiniſtiſke Anſkuelſer har Luther holdt for berettigede Conſequenſer af den overordentlige Vegt, ſom den beſtaaende Kirkelære lagde paa vor naturlige Viljes Afmagt til det Gode og paa Naadens Betydning for vor Frelſe.

For Luther er Erasmus i Modſigelſe med ſig ſelv, naar han lærer, at Menneſket viſtnok har en fri Vilje, men at denne er uvirkſom (inefficax) i Forhold til det Guddommelige og Frelſende, ſaa længe ſom den ikke ved Naaden faar en Impuls: Itaque dicere, liberum arbitrium esse, et habere vim quidem, sed inefficacem, est id, quod Sophistæ vocant oppositum in adjecto, ac si dicas: Liberum arbitrium est, quod liberum non est.[2]) Luther ſpotter en Lære, der ſøger at forene Ting, ſom efter hans Formening ere ſaa ganſke uforligelige: O egregie liberum arbitrium, quod amissa libertate servum peccati ab ipso Erasmo dicitur.[3]) Han kommer atter og atter tilbage til denne formentlige Selvmodſigelſe i Erasmus's Lære.[4])

Luther har intet Øre for det Argument hos Erasmus, at Menneſkets Anſvar falder bort over for Gud, derſom dets Frelſe aldeles intet har at beſtille med dets egen

[1]) Ibid. p. 171 f.
[2]) Ibid. p. 158.
[3]) p. 197.
[4]) p. 193. 196. 200. 318 f.

Selvbestemmelse. Han fastholder, at Gud ubetinget virker alt. Alt, hvad vi gjøre, alt, hvad der sker, det sker nødvendigt og uforanderligt. Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil præscit contingenter, sed quod omnia incommutabili et æterna infallibilique voluntate et prævidet et proponit et facit . . . Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quæ facimus, omnia quæ fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.[1]) Adeo stat et permanet invicta sententia, omnia necessitate fieri.[2]) Den Tro, at alt afhænger ene og alene af Guds Vilje og intet af os, er nødvendig for vor Tillid til Guds Forjættelse og til vor Ydmygelse. Si enim dubitas, aut contemnis nosse, quod Deus omnia non contingenter, sed necessario et immutabiliter præsciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere ac niti.[3]) Den Christnes Troesforvisning om sin Naadestand søges altsaa støttet til Læren om alle Tings uforanderlige Forudbestemmelse. Det gjælder kun at blive rigtig vis paa, at aldeles intet med Hensyn til vor Frelse afhænger af os, vort Valg eller Vilje, men at altsammen ene og alene beror paa en andens Vilje, nemlig Guds: Humiliari vero penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem,

[1]) p. 133 f.
[2]) p. 136.
[3]) p. 137.

opera, omnino ex alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius ... Qui vero nihil dubitat, totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed exspectat operantem Deum, is proximus est gratiæ, ut salvus fiat.[1]) — I de utvetydigſte Udtryk udtaler Luther den Tanke, at alt, hvad vi gjøre, ſker med Nødvendighed: Quidquid fit a nobis, non libero arbitrio sed mera necessitate fieri[2]) — dette er Bogens Hovedtanke. Og Guds Rige, ſiger han, venter de Fromme, om de end ſelv hverken ſøge det eller tænke derpaa. Ita manet pios regnum, etiamsi id ipsi neque quærant nec cogitent, ut quod illis a Patre suo paratum est.[3]) Og omvendt: hvad der ſker ved den Ugudelige, det ſker movente ipso Deo, non aliter quam si faber securi serrata et dentata male secaret. Hinc fit, quod impius non possit non semper errare et peccare, quod raptu divinæ potentiæ motus otiari non sinitur, sed velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est. Hæc rata et certa sunt, si credimus omnipotentem esse Deum, deinde impium esse creaturam Dei, aversam vero relictamque sibi sine spiritu Dei non posse velle aut facere bonum. Omnipotentia Dei facit, ut impius non possit motum et actionem Dei evadere, sed necessario illi subjectus paret.[4]) Saaledes er det Gud, der virker alt ſom den Almægtige.

[1]) p. 153 f.
[2]) p. 155
[3]) p. 234.
[4]) p 256.

Det er saa langt fra, at der efter Luthers Mening kan blive Tale om nogen fri Vilje for Menneskets Vedkommende, at dette Begreb egentlig er et rent guddommeligt Prærogativ: Kun Gud har fri Vilje. Han er den Absolute, af hvem alt er absolut afhængigt. At tillægge Mennesket fri Vilje er gudsbespotteligt; thi det er at tillægge det noget Guddommeligt. Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere, quam soli divinæ majestati, ea enim potest et facit omnia, quæ vult in coelo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit.[1])

Men dette Begreb om Gud som den Absolute er ligetil Begrebet om ham som den, for hvis Vilje og Beslutninger der paa ingen Maade lader sig paavise nogen selvgyldig Grund. Luther udtaler det ogsaa ligefrem, at Guds Vilje er den grundløse Vilje, og det Gode er ikke paa nogen Maade et absolut, ved sig selv bestemt Begreb, men alene bestemt ved Guds positive Vilje: Det Gode er kun Godt, fordi Gud vil det. Deus est, cujus voluntatis nulla est causa nec ratio, quæ illi ceu regula et mensura præscribatur, cum nihil sit illi æquale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura, aut causa aut ratio, jam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult, sed

[1]) p. 158.

contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse quod fit.[1])

Indenfor et saadant Gudsbegreb bliver der Plads for modsatte Paastande om Gud, der i alle Fald for vor Erkjendelse ikke lade sig formidle eller forlige. Luther skjelner mellem Gud som den aabenbarede og som den skjulte Gud. Og der kan være meget stor Forskjel mellem, hvad han vil og gjør i disse to forskjellige Egenskaber. Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis prædicata, revelata, oblata, culta, et aliter de Deo non prædicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est. Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos.[2]) Spørges der med Erasmus, hvorledes der kan siges om Gud, at han klager over sit Folks Død, naar han selv virker den, da er Luthers Svar, at om Gud som den aabenbarede Gud gjælder det, at han klager over sit Folks Død, som han forefinder (ikke virker), og hvorfra han gjerne vil redde det. Men om den skjulte Gud gjælder, at han hverken klager over eller ophæver Døden, men virker baade Liv og Død, kort: alt i alle. Sic dicimus, Deus pius non deplorat mortem populi, quam operatur in illo, sed deplorat mortem, quam invenit in populo et amovere studet. Hoc enim agit Deus prædicatus, ut ablato peccato et morte salvi simus . . . Ceterum Deus absconditus in majestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur

[1]) p. 260.
[2]) p. 221.

vitam, mortem et omnia in omnibus.[1]) Der er intet i Vejen for at antage, at Gud som den i Ordet aabenbarede Gud ikke vil Synderens Død, men at han vil den ifølge sin uudforskelige Vilje som den skjulte Gud: Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili.[2]) Spørges der, hvorfor Gud (deus absconditus) ikke bruger sin Almagt til at bøje den Ondes Vilje til det Gode — hvilket han kunde, medens Synderen selv ingenlunde kan det — da er Svaret: Quærere non licet.[3])

Luther ser vistnok, hvor rædsomt det er for vor menneskelige Fornuft og Følelse, hvad han lærer, at Gud ifølge sin blotte Vilje opgiver, forhærder, fordømmer Menneskет, at han synes at glædes ved Synden og de Elendiges Lidelser. Det synes altsammen fast utaaleligt, og det har stundom bragt ham selv til Fortvivlelsens Rand, saa han ønskede, at han ikke var født. Scilicet hoc offendit quam maxime sensum illum communem seu rationem naturalem, quod Deus mera voluntate sua homines deserat, induret, damnet, quasi delectetur peccatis et cruciatibus miserorum tantis et æternis, qui prædicatur tantæ misericordiæ et bonitatis &c. Hoc iniquum, hoc crudele, hoc intolerabile visum est de Deo sentire, quo offensi sunt etiam tot et tanti viri tot seculis. Et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem

[1]) p. 222.
[2]) Ibid.
[3]) p. 223; cfr. p. 228. 259.

nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio &c.[1])

Gud, siger man, synes at være en grusom og en uretfærdig Gud, dersom han fordømmer Mennesker, som intet kunne gjøre derfor, fordi de kun kunne forholde sig passivt og viljeløst over for hans positive Vilje. Men, siger Luther, dette er just den højeste Grad af Tro: at tro, at han er mild, som frelser saa faa, fordømmer saa mange, at tro, at han er retfærdig, som ved sin Vilje gjør os nødvendigt fordømmelige, saa at han synes, som Erasmus siger, at glædes ved de Elendiges Pinsler og snarere synes værdig til Had end til Kjærlighed! Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus.[2])

Hvad vi have for os i Luthers Bog De servo arbitrio er altsaa den rene Determinismus, som ikke viger tilbage for de rædsomste Consequenser, og som just sætter Troens Heroismus i at hævde Paradoxer, som skulde synes lige saa umulige for Troen som for Vantroen. Vi skulde ikke have opholdt os saa længe ved denne Strid mellem Luther og Erasmus, dersom det ikke gjaldt saa

[1]) p. 268.
[2]) p. 154.

tydeligt som muligt at eftervise, at den Modsætning, Reformationstidens romerſk-kirkelige Polemik tog Sigte paa, ikke var den almenkirkelige Sandhed, at den naturlige Menneskevilje intet formaar uden Naaden og ved egen Kraft til vor Frelse; men det var Determinismens langt videre gaaende Paastande. Men dertil kommer endnu en anden Omstændighed. Det er en meget udbredt Mening, at Luther i hele sit senere Liv i det Mindste ved sin Taushed har underkjendt det Standpunkt, han indtog i sin Bog De servo arbitrio. Man har ogsaa pegt paa en Række Udtalelser af Luther, hvori han forkynder Guds almindelige Naadevilje, en Lære, der ikke synes forenlig med Determinismen. Men alt, hvad der i den Henseende kan anføres, ophæver ikke følgende Kjendsgjerninger: Endnu i sit Brev til Capito af 9de Juli 1537, altsaa tyve Aar efter Reformationens Begyndelse, og tolv Aar efter at hin Bog blev skreven, erklærer han, at han anser denne Bog fremfor alle sine Skrifter for en „retfærdig Bog". De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos. Nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte De servo arbitrio et catechismum.[1]) I „Bordtalerne" omtales denne Strid. Men Luther udtaler ikke alene i sterke Ord paany sin Fordømmelsesdom over Erasmus, men ogsaa sin Tilfredshed med sin egen Holdning over for ham og specielt med den

[1]) De Wette, Luthers Briefe V, 70.

her omhandlede Bog.[1]) Den samme Bemerkning gjælder ogsaa om andre Steder, hvor Luther omtaler denne Sag. Saaledes f. Ex. i Fortolkningen af Gn. 26 (begyndt 1536) hvor han saa langt fra tager noget tilbage af sine Udtalelser i det her omhandlede Skrift, at han meget mere benytter Anledningen til paany at hævde sin Lære om Forskjellen mellem den aabenbarede og den forborgne Gud og giver dem, der ere i Anfegtelse over, om de høre til de af den forborgne Gud Udvalgtes Tal, den Anvisning, at de skulle afholde sig fra at ville skue ind i den forborgne Guds Dybheder. Sammenlign ogsaa Fortolkningen til Jes. 10, 11 af 1534 og til Gn. 6, 6 af 1536. — Fremdeles: I en Udlæggelse af 1 Tim. 2, 4, som Walch sætter til Aaret 1533, søger Luther at opstille en Forklaring af dette Hovedsted for Læren om Guds universale Naadevilje (ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι), hvorved denne Universalisme ophæves. „Darumb habe ich die Wort: Qui vult omnes homines salvos fieri, so gedeutscht: der da will, daß Jedermann geneſe; oder: daß allen Menſchen geholfen werde . . . nicht ſelig werden". „Derhalben folget nu nicht, daß Gott alle Menſchen will ſelig machen." „Niemand kann ſeinen Willen wehren, noch ſoll man darumb bitten; wie er auch im Vater Unſer heißet bitten: Dein Wille geſchehe, ſo doch ſein Wille ſonſt geſchehen muß." Stedet skal handle „von allen Menſchen, den Gott zeitlich hilft aus aller Noth", altsaa om vor timelige Velfærd. De følgende Ord „og

[1]) Se f. Ex. Luthers Werke, Erl. 60, 314. 62, 345.

komme til Sandheds Erkjendelse" „geht allein die Gläubigen an". „Also ist nu dieser Text klar und leichte, daß kein Hinderniß da bleibt. So wisse zu antworten denen, die hieraus den freien Willen zu bestätigen sich wollen behelfen, so sie doch selbs nicht sehen, was sie gaukeln". — Laurentzius Valla, mod hvem Melanchton polemiserer, fordi han er Determinist og lærer omnia fiunt decernente Deo, roser Luther som, „den besten Welschen", han i sit Liv har lært at kjende, navnlig fordi han i Modsætning til Erasmus de libero arbitrio bene disputat.[1])

Hvad der end kan siges til Støtte for den Opfatning, at Luther i sine senere Skrifter practisk har ladet Consequenserne af sin Determinisme træde tilbage, maa vi dog slutte os til Luthardts Dom om Luthers uforandrede Lære i dette Stykke: „Gott als die Liebe und Gott als die Macht stehen unvermittelt neben ein ander. Daß diese durch jene sich beschränke um ihr zu dienen — dieser Gedanke steht ihm, so viel ich sehe, fern. Damit sind denn auch immer die Voraussetzungen der deterministischen Anschauung unüberwunden vorhanden, und können jeder Zeit noch sich geltend machen." Paa den ene Side heder det vistnok: „Es ist das ewige Geschick des Menschen geschichtlich begründet in Gottes heilsmäßigen, dem ewigen Gnadenwillen seines Herzens entsprechenden Wirken und in des Menschen entsprechendem Verhalten . . . Aber daneben ist das ewige Geschick des Menschen auch ewig begründet im Willen der Majestät, unabhängig

[1]) Werke. Erl. 58, 239; cfr. 222; 25, 182.

von des Menschen Verhalten. Diesen Gedanken seiner früheren Zeit hält Luther aufrecht.“ [1])

Man kunde spørge: Dersom Luther virkelig havde villet tilbagekalde sin deterministiske Lære, hvorfor har han da ikke gjort det med rene Ord? Melanchton har gjort det i de senere Udgaver af sine Loci.[2]) Han erklærede: „Jeg har i Luthers Levetid og senere forkastet disse Stoica og Manichæa deliria, som Luther og andre have skrevet: at alle Gjerninger, gode og onde, i alle Mennesker, gode og onde, maatte ske saaledes. Det er nu klart, at denne Tale er imod Guds Ord, er skadelig for al Tugt og bespottelig mod Gud.“ [3]) Denne Udtalelse er saa meget mærkeligere, fordi den er fremkommen efter Luthers Død. Havde Luther nogensinde helt og klart opgivet sine deterministiske Anskuelser, da havde dette naturligvis ikke været ubekjendt for Melanchton. Men da havde han visselig ikke udtalt sig om ham, som han her gjør efter hans Død. I alle Fald havde han visselig omtalt hans forandrede Anskuelser. Men det er saa langt fra, at Luther har villet tage i sig sin Determinismus, at han, som vi have seet, paa Højdepunktet af sin Udvikling (1537) har ønsket at kunne tage i sig (cuperem eos omnes devoratos) alle sine Bøger med Undtagelse af Catechismen og den Bog, hvori hans Determinisme har faaet sit mest extreme Udtryk.

---

[1]) Luthardt, Vom freien Willen. Lpz. 1863 p 144 f.
[2]) Loc. III. IV.
[3]) Corpus Reformat. IX, 766.

Der gives en Betragtning af Luthers Lære i dette Punkt, som efter vor Mening med alt Alvor maa tilbageviſes. Man indrømmer, at den er determiniſtiſk. Men man finder en Reaction af denne Art nødvendig paa Grund af Tidens Vildfarelſer i modſat Retning. Men ſaa have vi Vildfarelſe mod Vildfarelſe. Og aldrig ſkal det indrømmes, at Vildfarelſen er en Nødvendighed. Eller man finder noget „Kjækt", „Friſkt", „Mandigt" i Bogen De servo arbitrio. Men der ſkal et let Sind til for paa denne Maade at betegne en Bog, ſom har afſtedkommet endeløs Strid, Forvirring, Bitterhed, Had blandt Brødre af ſamme Bekjendelſe, idet den blev et Banner, hvorom det ene Parti af dem flokkedes for at bekjæmpe det andet Parti, der forſvarede Kirkens gamle, befindige Lære. Og hvilke Følger har den vel havt for manges Liv?[1])

Hvad der iſær har givet Skriftet De servo arbitrio dets Betydning for det lutherſke Lærebegreb er den Omſtændighed, at Concordieformelen uden alt Forbehold i Læren om den naturlige Vilje henholder ſig dertil. Hoc negotium Dr. Lutherus in libro suo de servo arbitrio contra Erasmum

---

[1]) Was dieſe Lehre gottloſen Weſens und böſen Händel hat eingeführt, die mir nur bewußt ſind, wäre viel zu lang zu erzählen. Unſer Fleiſch hat den feinſten Deckmantel überkommen und ſpricht bald: Ich kann nicht darwider, es iſt der Wille Gottes. Gott thut alles, auch die Sünde in mir, nicht ich. Hat er mich verſehen, ſo werde ich ſelig. O! wie viel habe ich deren unter unſern Edelleuten gehört, die ſich alle auf der Wittenberger Schreiben beruft haben und heute, Gott ſei es geklagt, zehenmal ärger ſind, denn ehe je das Evangelium iſt zu predigen angefangen. Schwenkfeldts Epiſtolar I. 370. 680 ff o. a St.

egregie et solide explicuit, atque sententiam hanc piam et invictam esse demonstravit. Postea in commentario illo præclaro, quem in Genesin scripsit (præcipue in 26 capitis) eandem repetivit et declaravit . . Ea hic repetita esse volumus et, ut diligenter legantur, omnes hortamur.[1]) Det maa her bemerkes, at der ogsaa i de Schmalkaldiske Artikler forekommer et Sted[2]), som minder os om hin Determinisme. Her forkastes nemlig som „idel Vildfarelse og Blindhed" den Sætning, „at Menneskets har fri Vilje til at gjøre det Gode og undlade det Onde". Dersom denne Sætning stod alene, vilde den neppe vække nogen Opmerksomhed. Man vilde uden videre forstaa den som en Udtalelse om, hvad Mennesket ikke formaar „af naturlige Kræfter", en Udtalelse altsaa om den syndige Menneskeviljes Afmagt uden Naaden. Men Sætningen har sin Plads blandt flere Satser om, hvad Mennesket ikke formaar „af naturlige Kræfter" (naturalibus viribus). Denne Tilføjelse er ved dette Led udeladt. Derved faar Sætningen Præg af en Almensats i deterministisk Retning. Men hvad der væsentligt forsterker dette Indtryk er Fortsættelsen. Man forkaster nemlig som idel Vildfarelse og Blindhed ogsaa

[1]) F. C. S. D. II, 44. Concordieformelens Hovedforfatter, Jacob Andreä, «Lutherus secundus», dadlede hos Melanchton den Lære, at der hos os ligger nogen Aarsag, hvorfor somme forkastes, andre antages. Som Exempel anføres paa den ene Side Saul, paa den anden Side David. En ægte deterministisk Udtalelse. Se Balthasar, Historie des Torgauer Buchs V, 15.

[2]) Pars III. Art. 1.

den Sætning, at Mennesket har fri Vilje „til at undlade det Gode og gjøre det Onde“ (omittendi bonum et faciendi malum). Det ser altsaa ud, som om Meningen er, at Mennesket ikke undlader det Gode, ikke gjør det Onde af fri Vilje, som om det altsaa ikke skulde gjælde: non inviti tales sumus. Skulde der ogsaa her være et Stænk af Luthers uovervundne Determinismus? Ordene ere skrevne af Luther i det samme Aar (1537), da han skrev sit ovennævnte Brev til Capito. Men som Bestanddel af et officielt Bekjendelsesskrift faa de en større Betydning end enhver Privatudtalelse.

Førend vi forlade dette Punkt, ville vi endnu hidsætte nogle Forklaringer af højt ansede romerske Dogmatikere i Nutiden. Dr. M. J. Scheeben skriver i sit Verk „Handbuch der katholischen Dogmatik“ II Bind (Freiburg 1878) p. 596 ff om Syndefaldets Følger: „De lade sig sammenfatte deri, at den oprindelige Tilstands hele overnaturlige Herlighed gik tabt, og saaledes det hele Menneske i alle sine Dele, altsaa med Hensyn til Aand og Legeme, blev fordærvet.“ Der henvises i denne Henseende navnlig til Araus. II c. 1 og Trid. Sess. V Can. 1, hvor Dogmet er bleven defineret „i Modsætning til Pelagianerne og andre Naturalister, som ganske eller delvis negtede hin Fordærvelse.“ „Disse Momenter indeholde i Sammenligning med den Tilstand, der gik forud for Synden, en saa alsidig og tillige saa dybt gaaende Forandring i Mennesket, at den er uden Sammenligning større end den, hvorved en Konge bliver til Betler og Slave. Fra en himmelsk og aandelig, englelig og gud-

dommelig Tilstand synker Mennesket ned i en jordisk og animalsk." Om Faldets Følger for den frie Vilje heder det: „Denne Forandring ved den frie Vilje blev lige over for Pelagianerne fortrinsvis betonet saavel af Fædrene som i de kirkelige Afgjørelser. Man talte dengang endog ligefrem om Tabet af Friheden, før Synden, den Frihed nemlig, som Mennesket besad og som man ogsaa betegnede som naturalis possibilitas og innocentia, d. e. Tabet af den oprindelige Magt til at virke for den overnaturlige Frelse og ved sig selv uden speciel Bistand fra Guds Side at undgaa alle Synder og Fejl. Men saaledes talte man ogsaa kun af den Grund, at Pelagianerne paastode, at en Frihed af saadan Art usvækket vedblev. Derimod har med samme Ret Conciliet i Trient forkastet Udtrykket ‚Frihedens Tab eller Udelukkelse', fordi det af Reformatorerne blev forstaaet i absolut Betydning." — „Den hele storartede Forandring" bestaar i „Tabet af den helliggjørende Naade" og „i og med" dette i „Fjernelsen af de overnaturlige Gaver, hvorved Naturen var befriet fra sin naturlige Skrøbelighed, eller i Unddragelsen af den guddommelige Beskyttelse, hvorved Mennesket var sikret mod skadelige Indflydelser udenfra". „Den beror derfor paa Adskillelse fra den Hellig-Aand som Principet for den oprindelige Tilstands overnaturlige Herlighed." Fordærvelsen er „en mutatio in deterius med Hensyn til Menneskesjelens indre og inderste Beskaffenhed, overhoved en Fordærvelse (corruptio) af den indre Godhed . . . og fornemmelig en Fordærvelse og Forvendelse af Viljeevnens

Kraft og Energi, som Kirken kalder attenuatio og inclinatio liberi arbitrii — kort en indre Fordærvelse og Forvendelse af Naturen." „Nærmest er dette evident ved Tabet af Naaden, hvilken Følge Adams Synd har fælles med alle Engles og Menneskers Dødssynder, for saa vidt som den medfører Sjelens sande Død." — „Og i Modsætning til Menneskets øvrige Synder bevirker Ursynden en varig slet Naturens Tilstand, der ikke blot omfatter Viljens Stemning, men alle Naturens Dele og Kræfter," „og som underkaster hele Naturen under væsentligt andre Love for Liden og Virken." — Synden har „afficeret den hele menneskelige Natur paa en saadan Maade, at ikke blot Helligheds Aand og dermed Menneskets væsentlig ved den overnaturlige Bestemmelse fordrede rette Forhold til Gud er tabt, men saa at ogsaa det hele oprindelige Forhold mellem de lavere og de højere Kræfter er uigjenkaldeligt forstyrret, og Naturen, saa længe den varer, ikke kan blive befriet fra hin Uorden paa nogen anden Maade end ved et Under. Den habituelle Synd er derfor her paa ganske speciel Maade en Naturens og ikke blot Personens Syndighed eller Uretfærdighed." „Den viser sig tillige som en ikke blot i Sindelaget og Viljens Stemning, men i den hele Natur, og særlig efter Apostelens Udtryk i Kjødet og Lemmerne boende Magt, som tager Naturen i Besiddelse og underkaster den under sin Lov, og som ved Naturen behersker den personlige Vilje."

I sit store Verk „Dogmatische Theologie" skriver Dr. J. B. Heinrich 6te Bind (Mainz 1887) p. 770 ff:

„I rigtig Betydning kan der siges, at det uigjenfødte Menneske in rebus spiritualibus et divinis intet kan og ikke engang formaar at gjøre den mindste Begyndelse i det Gode, naar man nemlig derved forstaar det Overnaturlige, til Frelse Tjenende. De gamle Concilier mod Pelagianerne og Semipelagianerne saa vel som Tridentinum have udtalt dette med den største Skarpsyn og Klarhed. I denne Betydning kan man uden Betænkelighed sige, at uden Christi Naade besidder Menneskets ikke den mindste Funke af aandelige, nemlig overnaturlige Kræfter."

„Ifølge det kirkelige Dogma, saaledes som det er bleven udtrykt ved det andet Concilium i Oranges og nøjagtigere ved det almindelige Concilium i Trient, bestaa Virkningerne af den første Synd i Almindelighed deri, at Adam og i ham den hele Menneskeslægt ganske tabte den oprindelige Helligheds og Retfærdighed med alle deres Naadegaver, og at det hele Menneske blev fordærvet paa Legeme og Sjel." — „Naar Fædrene og Kirken tale om, at Menneskets ved Syndefaldet har tabt Evnen og Friheden til det Gode, er bleven en Syndens Træl og nu kun besidder Frihed til det Onde, men ikke til det Gode, da er dermed nærmest ment den absolute Udygtighed til alt overnaturligt Godt, eller det fuldkomne Tab af Guds Børns Frihed. Men ikke er dermed den naturlige Viljefrihed og Dygtigheden til nogetsomhelst naturligt Godt negtet." „Der gives intet større Tab end Tabet af den helliggjørende

Naade og dermed den i Guds Beskuelse bestaaende væsentlige overnaturlige Salighed."

„Det kom fremfor alt an paa at forsvare den sunde Lære om Viljefriheden. I den Henseende har Kirken udtalt, at ved Synden er vistnok den af den overnaturlige Naade fremgaaende Guds Børns Frihed gaaen fuldstændig tabt." „Denne Frihed (heder det i Noten), for hvilken Menneskets blev bedragen ved Misbrug af sin frie Vilje, er Guds Børns Frihed; den kan absolut kun ved Naaden blive gjenopnaaet, ikke ved den frie Viljes eget Valg." „Den naturlige Viljefrihed og dermed ogsaa Evnen til at opfylde den naturlige Sedelov, er bevaret, men svækket og bøjet."

Af meget betydelig Interesse er det at erfare, hvad der i vor Tid læres om disse Ting i det pavelige Seminar i Rom. Dertil giver Professor Francisco Satollis Forelæsninger os Anledning.[1]) Forfatteren opkaster i Art. II det Spørgsmaal, „om Mennesket kan ville og gjøre det Gode uden Naaden." Da det her ikke vedkommer os, hvad der læres om Menneskets Evne indenfor det, der ikke fører til Frelse og Salighed, indskrænke vi os til at søge Forfatterens Svar paa Spørgsmaalet for det „overnaturligt Godes" Vedkommende. Og her er Svaret benegtende. Uden Naadens Kraft kunne vi hverken ville eller gjøre det overnaturligt Gode. Som en almindelig

[1]) In summam theologicam divi Thomæ Aqvinatis de gratia Christi prælectiones habitæ in pontificio seminario Romano et collegio urbano a Francisco Prof. Satolli, Romæ 1886.

Grund hertil anføres blandt andet den Sætning: Res enim inferioris naturæ in id, quod est proprium superioris naturæ, non potest adduci, nisi virtute illius agatur. Videre heder det: Ergo nulla res, ideoque nec homo, per operationem suam pervenire potest in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem prædictum.[1])

I den følgende Artikel spørges der, „om Mennesket kan elske Gud over alle Ting alene af naturlige Kræfter uden Naaden?" Spørgsmaalet besvares benegtende, idet der henvises til Menneskets naturlige Egoismus — secundum appetitum voluntatis rationalis sequitur bonum privatum — og dets Afmagt til at bryde med Synden — non possit non peccare —. Ergo sibi modo impossibile est non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia.[2])

„Kan Mennesket uden Naaden fortjene det evige Liv?" Der svares, at Mennesket ikke kan dette quantumcunque bonum morale faciat et quamvis omnia legis divinæ præcepta quoad substantiam observet.[3])

„Kan Mennesket forberede sig til Naaden ved sig selv uden Naadens ydre Hjælp?" At mene dette, siger Forfatteren, vilde være pelagiansk. Præparatio voluntatis ad bene operandum et ad Deo fruendum non potest fieri sine habituali gratiæ dono. Videre heder det: Oportet

[1]) L. c. 20 f.
[2]) S. 26.
[3]) S. 35.

præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum, ut homo se ad gratiæ habitualis donum præparat. I Begrundelsen af denne Sætning heder det: „Fordi dette at forberede sig til Naaden ikke er noget andet end at omvendes til Gud; medens dette, at Mennesket omvendes til Gud, ikke kan ske, uden at Gud selv omvender ham, idet han indvortes bevæger Sjelen og indgiver den det foreholdte Gode — derfor kan Mennesket ikke forberede sig selv" o. s. v. Sicut Deus est primum movens, ex cujus motione omnia convertuntur in Ipsum, sic non potest esse, quod homo convertatur ad Deum, nisi Deo ipsum convertente. „Uden Guds specielle Hjælp kan ingen fornuftig Skabning forberede sig til Guds Naade." En saadan Forberedelse er nemlig et overnaturligt Forhold (pertinet ad genus supernaturale). Ergo homo faciendo quidlibet non potest se præparare ad gratiam sine speciale adjutorio Dei.[1])

„Kan Mennesket rejse sig fra Synden uden Naadens Hjælp?" Der svares: „Mennesket kan paa ingen Maade rejse sig fra Synden ved sig selv uden Naadens Hjælp." Og der nævnes en „tredobbelt Hindring": Syndebesmittelsen, Naturens Fordærvelse og Straffskyldigheden. Det paavises, at Syndebesmittelsen ikke kan hæves uden ved Omvendelse. Men omvende os til Gud kunne ikke vi, uden at „Gud ligesom omvender sig til Skabningen (ipse

[1]) S. 34 ff.

Deus quodammodo convertitur supra creaturam), idet han nærmer sig til den og drager den til sig." — „Paa samme Maade kan Naturens Orden ikke gjenoprettes uden Naadens Hjælp; thi denne Orden bestaar deri, at Menneskets Vilje underkastes Gud. Men en saadan Underkastelse kan ikke finde Sted, uden at Gud drager Menneskets Vilje til sig og indgiver den en activ Kraft." — „Endelig kan Skylden til en evig Straf ikke forlades uden af den, imod hvem Brøden er begaaet, og som er alles Dommer." — Videre heder det, at Menneskets aandelige Helbredelse fra Synden er lige saa umulig uden Naaden, som det er umuligt for det døde Legeme at give sig selv Livet igjen. Derfor heder det: Sana, Domine, animam meam, quia peccavi tibi.»[1])

„Kan Mennesket uden Naaden undlade at synde?" Svar: In statu naturæ corruptæ homo non habet ex seipso potentiam propinquam vitandi peccatum, nec veniale nec mortale . . . Solis naturæ viribus non potest homo ullam superare tentationem.

Til Forberedelsen for Naaden kræves der fremfor alt (ceteris prænecessaria) en gratia excitans, som indvortes paavirker Viljen. Gratia excitans dicenda erit misericordia Dei per quam interius motum mentis operatur et exteriora ordinat ad hominis salutem . . . Sine gratia homo non potest se præparare ad habendam gratiam gratum facientem; primo quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo,

[1]) S. 49 ff.

nisi sit aliquid quod ipsum moveat, excitans ad agendum. Et sic, quum homo se ad gratiam incipit præparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; qui instinctus est gratia excitans, ceteris prænecessaria.[1])

Om Forberedelſen for Naaden heder det: Præexigitur ad gratiam habitualem in anima inducendam aliqua gratiæ præparatio in ea . . . ad gratiam actualem nulla præexigitur præparatio ex parte hominis quasi præveniens divinum auxilium . . . Sed est ab ipso Deo moveri animam primo actu in ordine ad subseqventem. „Heraf viſer det ſig, at den frie Viljes gode Bevægelſe ikke er noget andet end en Act af den frie Vilje, der ſelv er bevæget af Gud:" Unde apparet . . . quod bonus motus liberi arbitrii aliud non est, nisi actus liberi arbitrii moti a Deo.[2]) At antage „en inchoativ Diſpoſition for Naaden alene ved den frie Viljes Kraft for al Guds Naade eller før den guddommelige Bevægelſe" -- dette betegnes ſom ſemipelagianſk Lære.[3]) Der henviſes til Jerem. 18, 16 om Leret i Pottemagerens Haand: «Sicut lutum in manu figuli sic vos in manu mea» . . . Deus (inquit Halensis) semper porrigit omnibus gratiam suam: non tamen omnes

[1]) S. 129 ff.
[2]) S. 181 f.
[3]) S. 184.

extendunt manum, id est voluntatem, ut recipiant eam. Atqui extensio hujusmodi, nempe inclinatio voluntatis, fit a Deo profunda et efficaci mutatione, quandocunque et quomodolibet Ipse vult.[1])

Saaledes læres der ved det pavelige Seminarium i Rom i vor Tid. Det vil sees, at denne eftertridentinske Lære er lige saa fjern fra Semipelagianismen som nogen af de førtridentinske Lærebestemmelser, vi tidligere have betragtet. Afstanden er saa stor, at man i Virkeligheden snarere kunde spørge, om denne Lære ikke gaar Friheden for nær og fører til et vilkaarligt Naadevalg, end der er Grund til at klage over, at den paa pelagianiserende Maade gaar Guds Naade for nær.

Vi hidsætte endnu et Vidnesbyrd fra en Forsker paa dette Punkt, hvis dybe Kjendskab til sin Kirkes virkelige Lære er hævet over enhver Tvivl. Döllinger opfatter 1848 det Spørgsmaal,[2]) om Menneskets Vilje kan eller ikke kan bidrage noget til sin Omvendelse. Om dette Spørgsmaal erklærer han i sin Kirkes Navn: „Verneint muß sie werden, wenn sie von dem sich selbst überlaßenen durch die Gnade weder zuerst erregten noch fernerhin unterstützten Willen verstanden wird, denn dieser vermag allerdings nichts, er kann nicht zur Gnade sich disponiren oder ihr entgegenkommen, er hat in diesem Zustande keine Freiheit zu geistlichen Dingen, d. h. keine Fähigkeit, das Gute in die-

[1]) S. 186 ff.
[2]) Die Reformatione III, 469 f.

sem Gebiete zu wählen und zu ergreifen. Bejaht dagegen muß sie werden, wenn nach dem Grunde geforscht wird, warum der Wille eines Menschen ohngeachtet der empfangenen Erregung und dargebotenen Hülfe sich doch nicht dem Heile zuwendet, also die Gnade zurück stoßt, während ein anderer, dem die gleiche zuvorkommende Gnadenregung zu Theil geworden, derselben Folge leistet. Dieser Grund kann, wenn man nicht, eine absolute particularistische Prädestination, und eine unwiderstehlich wirkende oder ihre Wirkung stets und unfehlbar hervorbringende Gnade voraussetzend, jede Bekehrung zur alleinigen That Gottes macht, und jede Verhärtung einzig aus dem Mangel der bekehrenden Gnade ableitet, doch zuletzt nur in der freien Determination des Willens gesucht werden, so daß, nachdem die Gnade die wirkliche Freiheit und Wahlfähigkeit (libertas indifferentiæ) des Willens hergestellt, also der Wille aus seiner Knechtschaft befreit, und aus seiner Schwäche durch Kräftigung erhoben ist, die letzte und entscheidende Bedingung der Bekehrung nur durch den Gebrauch, den der Wille von der erlangten Freiheit und Kraft macht . . . verwirklicht werden kann." — Den Lære, som nuomstunder er den gjældende i næsten hele den protestantiske Verden, er i en saa slaaende Overensstemmelse med disse Ord (for vor Kirkes Vedkommende sammenligne man f. Ex. Gisle Johnsons „Grundrids" S. 109 f. og 234), at vi ikke kunne undgaa Indtrykket af, at der siden vore protestantiske Fædres Tid er foregaaet en stille Reformation, som har gjenoptaget de ældre kirkelige Forestillinger.

I indeværende Aar have Tydsklands Kirkefyrster, forsamlede i Fulda, udstedt et Hyrdebrev, der selvfølgeligt har mer end Privatudtalelsens Betydning, og hvori det blandt andet heder: Den romersk katholske Kirke „bekjender jo, at er den frie Vilje ikke oplyst, styrket, bevæget og løftet af Christi Naade, da kan den ikke ville eller fuldføre noget, som virkelig tjener til Frelse."

Vi finde hos alle de anførte Forfattere meget tilfredsstillende Forklaringer med Hensyn til det dogmatisk Væsentlige paa dette Punkt: Menneskets Udygtighed til at præstere noget ved egen naturlig Kraft, som kan forhjælpe det til Frelse og Salighed, hvad det saa end kan præstere af naturlig Dyd og Moralitet. Formerne, hvori disse Begreber indklædes, have for vor kirkelige Bevidsthed noget Fremmed ved sig, navnlig den gjennemgaaende Distinction mellem det Naturlige og det Overnaturlige. Men efter de Forklaringer, som foreligge baade fra Bekjendelsens og fra Theologiens Side om, hvad der udsiges og ikke udsiges ved disse Former, burde de forskjellige Former for Tanken kunne taales som Skolespørgsmaal, naar Tanken i Hovedsagen i saa høj Grad, som her er Tilfældet, er den samme fra begge Sider. Hvad der fra mer eller mindre udpræget rationalistisk Hold af ældre og nyere Datum indenfor vor egen Kirkeafdelings Grændser læres om, hvad det naturlige Menneske formaar i ethisk og intellectuel Retning, er i Virkeligheden langt mere i Strid med den lutherske Kirkes Bekjendelse, end Romerkirkens gamle Bekjendelse ved fordomsfri Granskning viser sig at være. Vistnok fastholder Romerkirken i Principet, at det

nigjenfødte Menneske er i Besiddelse af Friheden til det Gode, medens Protestantismen i Princípet negter dette. Men da Meningen med hin romerske Paastand ikke er den, at Mennesket af Naturen actuelt vil eller kan ville det højeste Gode ved egen Kraft, men at hin Evne kun er tilstede som en Potens, som ingenlunde kan komme til Actualitet i Forhold til, hvad der fra romersk Hold kaldes bona supernaturalia, fra protestantisk bona spiritualia, uden den forekommende Naade (dette i udtrykkelig Modsætning til al Semipelagianismus), saa er Differensen i Opfatningen, hvis der virkelig kan siges at være nogen Differens, ikke af practisk Betydning. Fra deres Hold, som ikke hylde den oprindelige protestantiske Determinismus, er Meningen ikke at udelukke Tanken om en selvstændig menneskelig Frihedsact, hvorved vi under fuldt personligt Ansvar bestemme os selv i vor Salighedssag, men kun, at Gud ved sin almægtige Naade maa tilvejebringe Betingelserne for, at et saadant Valg kan ske. Men just dette er ogsaa den egentlige Tendens i den romerske Opfatning. Man udtrykker sig om det naturlige Menneskes Tilstand, som man gjør, fordi man mener, at man kun paa den Maade kan hævde det personlige Ansvar i de ethisk-religiøse Afgjørelser. Fra begge Sider er man enig om dette Grundvæsentlige, at vi ere hjælpeløse, indtil Gud af Naade forhjælper os til Frelse, hvortil da navnlig ogsaa hører, at han paa en eller anden Maade forhjælper os til Betingelserne for en virkelig Selvafgjørelse. Hase skriver i sin „Polemik": „Man darf es offen aussprechen, daß dem jetzt herrschenden protestantischen Be-

wußtsein die semipelagianische Richtung des katholischen Dogma näher liegt als das reformatorische in seiner düsteren Majestät".[1]) Dette maa vi anse for et ucorrect Udtryk for den sande Tanke, at Nutidens protestantiske Bevidsthed, i Modsætning til den oprindelige deterministiske og til Forskjel fra Reformationens confessionelle, der endnu ikke kjender Begrebet om Viljens selvstændige Selvafgjørelse under den forberedende Naades frigjørende Magt, men bliver uformidlet staaende ved «mere passive», befinder sig paa samme Niveau som den romerske, for saa vidt som den erkjender, at vor umiddelbare religiøse Trang er en Trang til religiøs Selvafgjørelse. Men at dette ikke behøver at være semipelagiansk Tale fremgaar dels af, hvad vi allerede have erkjendt, og vil yderligere vise sig, naar vi paa sit Sted faa Anledning til at behandle Læren om gratia præveniens, der fastholdes som en Nødvendighed ikke mindre i Romanismen end i Protestantismen, en Lære, der rammer al Pelagianisme i Hjertet. — Naar Frihed og Naade baade principielt og practisk fastholdes som nødvendige Momenter, bør der tilstedes Videnskaben en vis Frihed i Opfatningen af disse Factorers indbyrdes Forhold, saa meget mere, som vi jo her have for os et af de vanskeligste og dunkleste Problemer, der tilsidst bunder i det almindelige mystiske Spørgsmaal om Forholdet mellem Frihed og Nødvendighed. Saa sker i den romerske Kirke, hvor der er en ikke ringe Afstand mellem Thomisternes (eller Dominicanernes) og Augustinernes Opfatning

[1]) 4 Udg. Lpz. 1878 S. 264.

paa den ene Side og Molinisternes eller Congruisternes paa den anden Side. Dominicanerne (Thomisterne) lægge hele Hovedvegten paa Guds almægtige, virksomme Naade, over for hvilken Mennesket tænkes i en saadan umiddelbar Passivitet, at Anstuelsen strejfer tæt ind paa Determinismen eller den ubetingede Prædestination. Der er to Hovedsætninger, som ligge til Grund for det hele System, Læren om „den ved sig selv og indenfra virksomme Naade" (gratia se ipsa et ab intrinseco efficax), og „Guds evige, uden Hensyn til Fortjeneste fattede Forudbestemmelse" (prædestinatio ante prævisa merita). Mennesket kan intet gjøre ved egen Kraft. Gud virker alt ved sin Almagt. Her findes Sætninger, som minde stærkt om Luthers de servo arbitrio. — Nutidens courante protestantiske Anthropologi har i Virkeligheden fjernet sig saa langt fra den oprindelige reformatoriske, at om man vil finde Analogier til denne, da maa man snarere søge dem hos Dominicanerne end indenfor den nu almindeligt gjældende Protestantisme. Men ligesom Dominicanernes Lære synes at afficere Begrebet om den menneskelige Frihed, saa synes Molinisternes eller Congruisternes at afficere Begrebet om den guddommelige Naade. Her heder det, at Gud ifølge sin Forudviden om det betinget Fremtidige (scientia media) med Vished ved, hvad de frie Væsener under forskjellige mødende Forhold ville bestemme sig for. Hans Naadevirksomhed bestaar da deri, at han hidfører saadanne Forhold for den Enkelte, der ere mest egnede (congrua) til at fremkalde Beslutnin-

ger, der ere fornødne for hans Frelse. Der lægges megen Vegt paa denne Individets frie Selvafgjørelse, og Skolen har maattet udholde Beskyldninger for Semipelagianisme, ligesom Dominicanernes Skole for Calvinismus og Jansenismus. Mod disse Beskyldninger har Kirken dog beskyttet begge Skoler.[1]) Thi vistnok hævde Dominicanerne med en Kraft, der synes at gaa til Ensidighed, Naaden og erklære, at „Viljen bliver ved Naaden bestemt til Villen"; men man lægger til: „den vil dog med fuldeste Frihed", eller: Gud bestemmer alt efter dets Væsen, saaledes Viljen i Frihed, en Formel, som om den end ikke formaar at stille Sagen i fornøden Klarhed, dog viser, at man principielt ikke er tilsinds at fornegte Friheden. Og omvendt: Molinismen hævder den menneskelige Beslutnings Frihed i Frelsens Anliggender; men Gud forholder sig dog ikke blot som forudvidende Tilskuer til disse Beslutninger; der lægges til, at Viljen kun kan fatte dem „under Tilskyndelse og Understøttelse af Naaden", hvorved man principielt søger at opretholde Begrebet om Naadens Uundværlighed og den til sig selv overladte Menneskeviljes Hjælpeløshed med Hensyn til Frelsen. Under disse Omstændigheder faa Skolerne Lov til at discutere Sagen med Videnskabens Midler, uden at Kirken lægger dem Hindringer i Vejen.

Det er bleven sagt om Reformationstidens romerske Kirke: Den har dog *taalt* semipelagianske Lærdomme i

[1]) Se Benedict den XIII's Breve af 6 Marts 1724 og 26 Mai 1727 om Dominicanerne, og Clemens XII's Breve af 2 Oct. 1733 om Molinisterne.

sin Midte uden at skride ind, og derfor er den uvilkaarligen bleven ansvarlig for dem. Et betænkeligt Argument. Thi hvad har vor egen Kirke ikke taalt, hvad taaler den ikke den Dag idag af gammel og ny rationalistisk Pelagianisme uden at skride ind! Et mer end betænkeligt Argument. Thi det er ikke Sandhed. Reformationstidens romerske Kirke har ikke taalt de pelagianiserende Lærdomme. Den har, som vi have seet, belagt dem med sit udtrykkelige Anathem. — De gamle bitre Beskyldninger paa dette Punkt bør vige Plads for Tak til Kirkens himmelske Styrer, der opfylder sin Forjættelse om at vejlede sin Kirke til al Sandhed, idet vi bekjende: Hvor meget Vildfarelsen end har bredet sig i Verden, saa er dog Kirken aldrig falden i pelagianiserende Vildfarelse.

Augustins Moder Monika drømte, medens hun endnu levede i dyb Bekymring for Sønnen, at han stod paa et Brædt ved hendes Side. Han fortæller siden: „Da hun fortalte mig dette Syn, var jeg fræk nok til at tyde det derhen, at hun ikke skulde tvivle om engang selv at blive, hvad jeg dengang var.“ Men hun svarede: „Nej, ikke saa; thi der blev ikke sagt mig: ‚Hvor han er, der er ogsaa du‘; men: ‚Hvor du er, der er ogsaa han‘.“

Med nogen Tillempning kunde dette anvendes som en Mindelse om følgende: Spørgsmaalet er ikke et dogmatisk om vor egen Overgang til et andet Standpunkt end det, vi indtage; men et dogmehistorisk: Mon vi ikke have været blinde for den Kjendsgjerning, at vore Modstandere i Virkeligheden i dette Punkt staa paa samme

Standpunkt som vi selv? Det er dette historiske Spørgsmaal, jeg har søgt at besvare efter fordomsfri Granskning.

Contuli — penes alios esto judicium!

3.

Naar Kirken betegner vor aandelige Tilstand i Synden som „aandelig Død", da sker dette i Tilslutning til den hellige Skrifts Sprogbrug. Ved den forlorne Søns Hjemkomst siger Faderen om ham: „Denne min Søn var død", Lc. 15, 24; cfr. v. 32; Ro. 8, 6; Eph. 2, 1—5. Col. 2, 13; 1 Joh. 3, 14. Paa alle disse Steder betegnes Overgangen fra Naturtilstanden til Guds Børns Tilstand som en Overgang fra Død til Liv; cfr. Joh. 5, 21 ff. Det uigjenfødte Menneske trænger en ny Fødsel, Joh. 3, 3. 5; et nyt Liv, et nyt Hjerte, en ny Aand, Ez. 11, 19; 36, 26; Ps. 51, 12. Skriftens almindeligste, omfattende Betegnelse af vor syndige Fordærvelse er forøvrigt Udtrykket Kjød, kjødeligt (s. o. § 19, 2).

Ved at give sig i Syndens Vold er Mennesket bleven Syndens Træl, Joh. 8, 34. Og Mennesket kan ved egne Kræfter ikke bryde denne Trældom. Kunde der dog komme en Ren af en Uren? Nej, ikke én, Hjob 14, 4. Menneskets kjødelige Sans er ikke Guds Lov underdanig, ja kan ej heller være det, Ro. 8, 7. Menneskets Liv er paa alle Punkter bestemt ved Synden. Thi alt, hvad der ikke er af Tro, er Synd, Ro. 14, 23. Cfr. Eph. 4, 19; Mt. 23, 37; Act. 7, 51. Til sin Frelse kan Mennesket overhoved intet gjøre uden Naaden, Joh. 15, 5; Ro. 7, 7 ff; Phil. 2, 13.

Skriften lærer vistnok ogsaa Muligheden af et bonum naturale, en umiddelbar Sedelighed. Saaledes allerede Gn. 4, 6. 7. Om Hedningerne kan det i en vis Forstand siges, at de af Naturen gjøre, hvad Loven kræver, Ro. 2, 14, at de kunne vise Iver for Gudsdyrkelsen og dyrke Gud uden at kjende den sande Gud, Act. 17, 22 ff, og Fortællingen om Cornelius, Act. 10, stadfæster Begrebet om „retfærdige Hedninger" eller om Mennesker, som uagtet de staa udenfor Frelsen, dog ere relativt bedre end mange andre og Frelsen nærmere. Men den naturlige Sedelighed aabner ikke Adgang til Guds Rige. Thi at en Handling er i objectiv Overensstemmelse med Guds Lov er endnu intet Bevis for, at Hjertet, subjectivt, er i det rette Forhold til Gud. Her er den skriftmæssige Regel hint allerede anførte Ord om alt, hvad der ikke sker af Tro. Og da Mennesket af Naturen ifølge Skriften er beherskt af Egenkjærlighed — se § 18, 2 — medens Kjærligheden er Lovens Fylde, kan den naturlige Sedeligheds Præstationer ikke i dybeste Forstand være et Bevis for, at det naturlige Viljeliv er ret for Gud.

Paa mange Maader vidner den hellige Skrift tillige om den naturlige Erkjendelses Afmagt med Hensyn til den frelsende Sandhed. Allerede Gn. 8, 21 heder det, at Menneskets Hjertes Tanke er ond fra Ungdommen af, cfr. 6, 5. Det naturlige Menneske fatter ikke de Ting, som høre Guds Aand til, det „kan ikke" kjende dem, 1 Cor. 2, 14. De Vantroes Sind er forblindet, 2 Cor. 4, 4; cfr. Eph. 4, 17 f; Ro. 3, 11; Mt. 13, 11; Lc. 8, 10. Umiddelbart befinde vi os i Mørke, Joh. 1, 5; 12, 46

Eph. 5, 8; Ro. 1, 21; i Uvidenhed, Eph. 4, 18; 1 Ptr. 1, 14; Act. 17, 30; i Daarskab, Ro. 1, 22; Mt. 23, 17. 19.

I denne aandelige Forblindelse ere Menneskene ikke uden Skyld. Thi de elskede Mørket mere end Lyset, Joh. 3, 19; de forholdt Sandheden ved Uretfærdighed, Ro. 1, 18; de bleve forfengelige i sine Tanker, og deres uforstandige Hjerte blev formørket, 1, 21; de forvendte Guds Sandhed til Løgn, 1, 25, og holdt det ikke for værdt at have Guds Kundskab, 1, 28; og Eph. 4, 18 daterer Apostelen Forstandens Formørkelse fra Hjertets Selvforhærdelse, Ro. 2, 8, fra Ulydighed og Gjenstridighed mod Sandheden. Den samme Tanke om Menneskets Skyld i sin Forblindelse fremgaar af de Steder, hvor Mennesket betegnes som en Løgner; cfr. Ro. 3, 4: „Hvert Menneske er en Løgner." Thi al Løgn beror paa et forkert Viljeforhold til Sandheden. En udførlig Omtale af Modsætningen mellem det naturlige Menneskes Tanker og Guds Frelsetanker findes 1 Cor. 1, 17—2, 16.

Men hvor formørket Menneskets religiøse Erkjendelse end er, hvor skjulte Guds Frelsetanker end ere for Mennesket i dets Umiddelbarhed, saa har det dog en naturlig Gudserkjendelse, som henter sit Indhold dels fra Guds Aabenbaring i Naturen udenom os, dels fra den umiddelbare religiøse Bevidsthed eller Samvittigheden i os. Thi paa samme Tid, som Gud lod Hedningerne vandre sine egne Veje, lod han sig dog ikke uden Vidnesbyrd som alle gode Gavers Giver, Act. 14, 16. 17; og hans usynlige Væsen, hans Kraft og Guddom forstaaes af Gjerningerne,

saa at Hedningerne for saa vidt ere uden Undskyldning, Ro. 1, 19. 20. De „kjendte Gud", men ærede ham ikke, 1, 21. Og Gud har ikke blot skrevet sit Navn læseligt for os i Naturens Bog; men han har ogsaa gjennem Samvittigheden skrevet sin Vilje, sin Lov, i vore Hjerter. Naar Gud for Hedningen dog betegnes som en „ubekjendt Gud", Act. 17, 23, da er det ikke, fordi han er os fuldkommen ubekjendt i vor Umiddelbarhed, men fordi han er os ubekjendt som Frelsens Gud o: Hvad der for os just er vigtigst at vide om Gud, dette vide vi umiddelbart ikke.

En Tilstand i Vanhellighed er eo ipso en Tilstand i Usalighed. Den hellige Skrift bevidner dette. Der er ingen Fred, siger min Gud, for de Ugudelige, Jes. 57, 21; 48, 22; og Menneskets Liv paa Jorden er et Liv i Strid, Hjob 7, 1; det lever en stakket Tid og mættes med Uro, Hjob 14, 1. Trængsel og Angst skal vorde deres Del, der gjøre det Onde, Ro. 2, 9, og det ikke blot som en fremtidig Dom, men ogsaa som Træk, der mer eller mindre udpræget characterisere den syndefulde Nutid, saa at den „nærværende Tid" væsentlig er en Tid i Lidelse, Ro. 8, 18, og selv for dem, der have Aandens Førstegrøde, en Tid i sukkende Forventning om Forløsning, 8, 23.

Om den legemlige Død se ovenfor § 26, 3. Grundbetragtningen, Døden som Syndens Følge, er given i Gn. 2, 17; 3, 19. Men den endelige Opløsning af Baandet mellem Aand og Legeme har sin Forberedelse i det hele Menneskeliv som et Forkrænkelighedens Liv i alle Retninger, et Liv, som paa saa mange Maader erfares at

være viet til Døden. Cfr. Gn. 18, 27; Pſ. 90, 3; Præd. 12, 7; 1 Ptr. 1, 24.

Det oprindelige Gudsbillede som ethiſk Beſtemmelſe maatte ſiges at være tabt ved Synden ifølge den hellige Skrifts Lære, ſelv om Skriften ikke udtrykkeligen udtalte dette. I Overensſtemmelſe med den ſtore bibelſke Grundſætning, at Gud er Kjærlighed, have vi betegnet Kjærligheden ſom det Væſentlige ved Menneſkets oprindelige Lighed med Gud.[1]) Vi have ſenere tilſtrækkeligen overbevist os om, at det er Skriftens Lære, at denne Kjærlighed er tabt, at Menneſket af Naturen ikke elſker Gud: Grundretningen i dets Liv er betegnet ved den ſyndige Egoisme. Gudsbilledet ſom ethiſk Beſtemmelſe er altſaa tabt ifølge alle Skriftens Forudſætninger. Naar det heder om den faldne Adam, at han avlede en Søn i ſin Liglelſe, efter ſit Billede, Gn. 5, 3, ſaa ſynes heri implicite at ligge, at han ikke avlede en Søn i Guds Liglelſe og efter hans Billede; og Apoſtelen Paulus kunde ikke vel tale om en Fornyelſe efter Guds Billede, Col. 3, 10 cfr. Eph. 4, 23. 24, derſom hans Mening ikke var den, at det oprindelige Gudsbillede var tabt ved Synden. Ogſaa i Visd. 2, 23. 24 ſynes Modſætningen mellem de to anførte Vers at antyde Gudsbilledets Tab ſom en Følge af, at Døden ved Djævelens Avind er indkommen i Verden.

Men vi have ogſaa lært Gudbilledligheden at kjende i en videre Betydning: Menneſket er gudbilledligt ſom ſelvbevidſt og ſelvbeſtemmende Aand, et Forhold, ſom

[1]) II, 349 ff; 364 ff.

Synden ikke har kunnet ophæve, hvorfor Skriften gaar ud fra, at Mennesket fremdeles er i umiddelbar Besiddelse af Gudsbilledet i denne Betydning. Cfr. Gn. 9, 6; Jac. 3, 9; 1 Cor. 11, 7. At der paa disse Steder er Tale om en ufortabt og ufortabelig Gudbilledlighed er en Opfatning, som ikke lader sig misfjende uden ved kunstig og unaturlig Fortolkning.

§ 28.

Gives der foruden den aandelige og den legemlige ogsaa en evig Død? Det vil sige: Gives der en evig eller aldrig ophørende Fortsættelse af den aandeligt legemlige Dødstilstand, som er indtraadt ved Synden?

Guds Retfærdighed kræver, at Synden faar sin adæqvate Straf, for saa vidt som den ikke er afbødet. Vi maa derfor tro, at den, der forlader dette Liv i Ubodfærdighed, vil lide Straf efter Døden for den Synd, han begik i Livet, og som her endnu ikke fik sin adæqvate Straf, saa vel som for den Synd, han medbringer i den hinsidige Tilværelse. Men Spørgsmaalet er, om der gives en evig Straffetilstand efter Døden? Hvad vi begrebsmæssigen kunne svare paa dette Spørgsmaal, er væsentlig dette: Er den skabte Personlighed sat for evigt og ikke for at ophøre, eller, for at udtrykke Forudsætningen i en Form, som bringer den i directe Anvendelse paa vort Spørgsmaal: Har Gud for evigt sat en skabt Vilje,

da maa det ogsaa antages, at han i al Evighed vil overlade denne Vilje at bestemme sig selv. Ellers ophører Viljen at være Vilje og Personligheden at være Personlighed. Men er dette saa, da gives der ingen Tanke eller Logik, som nøder os til, eller som formaar at negte Muligheden af, at der vil være dem, som i al Evighed ville vedblive at bestemme sig i Synd, hvoraf Følgen da vil være Muligheden af en evig Syndens Følge: Evig Straf eller evig Død.

En evig Straf forudsætter nemlig med Nødvendighed en evig Brøde. Og kun under denne Forudsætning kunne vi overhoved tale om en evig Straf. Det Modsatte vilde krænke vore christelige Begreber om Gud, saaledes som vi paa en Gang og uadskilleligt maa tænke os ham bestemt baade ved Kjærlighed og Retfærdighed.

Spørge vi dernæst, om der virkelig vil gives dem, som hjemfalde til Straf efter Døden, da bliver Svaret, at dette er den nødvendige Følge af, at mange dø i Ugudelighed og Ubodfærdighed, paa samme Tid som Gud er den retfærdige Dommer. Spørges derimod, om der virkelig ogsaa vil gives dem, der hjemfalde til Døden som evig Død, da kunne vi fra Lære-Begrebets Side intet svare paa dette Spørgsmaal, men maa overlade den positive Afgjørelse til vor højeste Lærenorm, den hellige Skrift. Fra Tankens saa vel som fra Følelsens

Side rejser der sig en Række Vanskeligheder, som synes at føre til, at hin Mulighed kun kan fattes som abstract Mulighed, en saadan, som ikke vel kan tænkes at ville blive til Virkelighed, særlig den, at nogles evige Fortabelse synes uforenlig med Absolutheden i Guds Verdensformaal og navnlig med hans Formaal som bestemt ved hans almindelige Kjærlighedsvilje. Paa den ene Side synes altsaa Guds frelsende Verdensformaal at kræve alles virkelige Frelse. Paa den anden Side maa det ganske vist ogsaa siges, at den Tanke, at Gud gjennemfører sin saliggjørende Vilje med en uafviselig Nødvendighed, der udelukker Muligheden af noget Væsens evige Fortabelse, ikke lader sig forene med Begrebet om den personlige Skabnings ufortabelige Selvbestemmelse. Denne Antinomi indenfor den christelige Tænkning formaa vi ikke at løse.

1.

Død er ikke Tilintetgjørelse; at dø er ikke at ophøre at være til. Der er tvertimod Grund til at antage, at Aanden, naar den har forladt sit Legeme, begynder en Tilværelse, som i alle Fald i enkelte Henseender er kraftigere, end den kunde være her, for saa vidt som dens Virksomhed paa mange Maader hemmedes ved den nuværende Legemlighed. Der er ogsaa Grund til at antage, at Aanden, naar den forlader sit Legeme, begynder i ful-

dere Maal at fornemme sin Straf. Thi da er den berøvet alle de Forgjængelighedens Trøstemidler, hvori Mennesket her i Verden søger og tildels ogsaa virkelig finder et Bedøvelsesmiddel, en Glemselsdrik i sin Elendighed.

Men heller ikke Legemet er bestemt til at forgaa, lige saa lidt som dette overhoved kan antages om nogen Skabning; og har det hele Menneske synded, da maa vi tro, at det hele Menneske straffes, hvilket forudsætter, at Aanden atter vil blive ført en Legemlighed, der er skikket til at lide med Aanden.

Har den hinsidige Tilværelse overhoved den Betydning at være Fuldendelsen, maa det antages, at ogsaa Straffen hinsides vil faa sin Fuldendelse baade med Hensyn til Form og Styrke, eller at den vil fremtræde som det fuldt adæquate og nødvendige Udslag af Synderens selvbestemte Liv i Enhed med Guds retfærdigt straffende Vilje. Allerede i dette Liv volder Synden Smerte. I Fortabelsen vil denne Smerte naa sit fulde Maal, fordi der intet er, som kan skjule Syndens sande Skikkelse for Synderens Blik, og intet, som vil kunne afværge dens Consequenser. Men den egentlige Hovedkilde til al Fortabthedens Elende maa ifølge alle vore Forudsætninger være Fuldendelsen af Menneskets Adskillelse fra Gud. Thi alene i Samfund med Gud har Skabningen sin Lykke.

Om Straffens Form er forøvrigt at sige, at vi ikke kunne danne os nogen adæquat Forestilling derom. Saa længe vore Forestillinger ere væsentligt bundne til og indskrænkede af Endeligheden, vil det overhoved være os umu-

ligt at danne os noget fuldkommen klart Billede af Evighedens og Uendelighedens Forhold. Dante har i sit „Helvede" gjennem Billeder, som vi ville lade staa ved sit Værd, givet Udtryk for den Tanke, at de Fordømtes Sjelssmerte væsentligt vil bestaa i en nagende, fortærende og pinefuld Erindring om dette Livs Synd, og særlig, at Lidelserne maa tænkes væsentligt forsterkede ved Bevidstheden om, at de ere selvforskyldte.

Retfærdigheden kræver uafviseligt, at Synden faar sin fulde, adæquate Straf. Uden dette kunne vi ikke fasthold Begrebet om en moralsk Verdensorden. Dette er i fuld Harmoni med vor umiddelbare moralske Bevidsthed. Vi føle det uvilkaarligt som et Nederlag for Ret og Sandhed, naar en Forbrydelse bliver uopdaget og ustraffet; og det er med en Tilfredsstillelse, som kun kan have sin Kilde i Retfærdighedsbevidstheden, og som intet har med Skadefryd at gjøre, at vi erfare, at den Skyldiges Brøde er bragt for Dagen og har faaet sin Straf.

Men Kirken lærer ikke blot i Almindelighed, at der gives en Straf efter Døden.

Det er almenkirkelig Lære, at der gives en evig Straf. Allerede i det athanasianske Symbol bekjendes: Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum. I Kirkens gamle liturgiske Bønner tales der om en æterna damnatio, supplicium æternum, mors æterna, perpetua, æterna nox o. s. v. Og naar der i Sjelemessens gamle Offertorium bedes: Libera animas defunctorum de poenis inferni, da refererer dette sig ikke til Helvedes, men til Purgatoriets Straffe. Om

infernum derimod i Ordets snevrere Betydning, just som Udtryk for de evig Usaliges Sted, anvendes det Ord: Ex inferno nulla redemptio. Det femte almindelige Concilium bestemmer i sin Can. I mod Origenes: Si quis fabulosam animarum præexistentiam, et, quæ ex illa consequitur, monstruosam restitutionem asseruerit, anathema sit. Innocens III lærer gehennæ perpetuæ cruciatus (L. 3 decr. tit. 42, c. 3), og Tridentinum taler om poena æterna og æterna damnatio.[1]) — Confess. Aug. 17: Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes resuscitabit . . . impios homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. I Cateches. Palat. (LII) bekjendes Christus som den, der omnes suos et meos hostes in æternas poenas abjiciat, og i Confes. Angl. heder det tilsidst: Hi quoque damnatione digni sunt, qui conantur hodie perniciosam opinionem instaurare, quod omnes, quantumvis impii, servandi sunt tandem, quum definito tempore a justitia divina poenas de admissis flagitiis luerunt.

Naar de evige Straffe ikke blot som Mulighed, men som Virkelighed saaledes er blevne fastholdte gjennem Tiderne som almenkirkelig Lære, da er det skeet, fordi Kirken har bøjet sig for, hvad den har fundet udtalt som Skriftlære, men ikke i Kraft af nogen Tankenødvendighed.

[1]) Sess. VI c 14 og Can. 25; Sess. XIV, can. 5.

Thi kun gjennem positiv Aabenbaring, men ikke gjennem begrebsmæssig Tankeudvikling kunne vi vide noget om de skabte Personligheders factiske Gudsforhold i Evighed. Derimod gives der ingen almenkirkelig Besvarelse af det Spørgsmaal, om den hellige Skrift er at forstaa derhen, at en stor Del af Menneskeheden, maaske den største Del, vil gaa fortabt. I det Hele har Kirken her givet Rum for forskjellige Opfatninger.

Derimod maa vor christelige Tanke med Udgangspunkt i den skabte Personligheds Begreb antage Muligheden af en evig Død for nogle, fordi dette ikke vil sige andet, end hvad Personlighedsbegrebet selv medfører: det er muligt, at der vil gives dem, som for evigt vælge en Tilværelse i Adskillelse fra Gud for en Tilværelse i Samfund med ham. Man har negtet Muligheden af en evig Straf, fordi den skal være uforenlig med Guds Retfærdighed. Det vilde ikke være retfærdigt — heder det — at en endelig Brøde, Synden i dette Liv, straffedes med en uendelig (evig) Straf. Et ofte gjentaget Svar paa denne Indvending er dette, at dens Tanke vilde være fuldkommen rigtig, dersom det kunde indrømmes, at Synden kun har endelig Betydning, dersom den kun var en saadan Ubetydelighed, som Menneskene gjerne ville gjøre den til: en Ufuldkommenhed, en Mangel, en uundgaaelig menneskelig Svaghed o. s. v. Men er Synden af uendelig Betydning, da udkræver den uendelig Straf. En vanhellig Haand løftet mod Kongernes Konge, det er Synden. Den er et Angreb paa Guds uendelige Majestæt. Deri tror man at have fundet dens uendelige Betydning; og

deraf sluttes da, at det er retfærdigt, naar den straffes med en uendelig (ɔ: evig) Straf. -- Det er ganske vist saa, at Straffen retfærdigen kun da kan blive uendelig, naar Brøden er uendelig. Men det lader sig dog neppe gjøre at paavise Brødens Uendelighed, naar man bliver staaende ved at henvise til Synden som enkelt Handling eller enkelte Handlinger i Tiden. En evig fortsat Straf forudsætter en evig fortsat Synd, en ἁμαρτήμα αἰώνιον eller en Selvforhærdelse, som evindeligen ikke vil Frelsen. Ophører ikke Straffen, da maa det være, fordi Synden ikke ophører: non cessante peccato nequit cessare poena. Dette følger af vort Begreb om Straffen som Syndens naturlige Følge. „I vilde ikke!" Alene dette kan i al Evighed tænkes som Fortabelsens Aarsag. Og den, som tvivler om Gyldigheden af Selvafgjørelsen som Fortabelsens bestandige Aarsag, maa tvivle om Gyldigheden, den evige Gyldighed af Guds Naadeviljes Almindelighed, som har faaet sit enkle og klare Udtryk i hint ophøjede Ord: „Gud vil, at alle Mennesker skulle vorde salige." Det er klar Sandhed, hvad vor Kirke bekjender om dette: „Ligesom Gud ikke er Syndens Aarsag (causa peccati), saa er han heller ikke Straffens, Fordømmelsens Aarsag (causa damnationis); men Fordømmelsens eneste Aarsag er Synden (unica causa damnationis est peccatum)[1]). Det skal evigt gjælde.

I denne Opfatning af Forholdet mellem Synd og Straf som et naturligt og nødvendigt tro vi at eje det

[1]) Form. Conc. S. D. XI, 81.

eneste gyldige Forsvar for Muligheden af de evige Straffe, fordi den alene lader baade Guds Kjærlighed og hans Retfærdighed uantastet, paa samme Tid som den ikke krænker Begrebet om den menneskelige Personligheds blivende Integritet. Man finder stundom Muligheden af de evige Straffe forsvaret paa en saadan Maade, at den menneskelige Frihed og dermed Personlighedsbegrebet krænkes, paa samme Tid som Guds almindelige Kjærlighedsvilje underkjendes, idet man kun anerkjender dens Betydning for Tiden. Dette sker, naar Straffen faar Præg af positiv Vilkaarlighed. Enhver Skygge af den Forestilling, at Straffen ikke skulde svare nøje til Syndens Maal, eller at Guds Rige skulde nogensinde tænkes lukket for en Synder, der virkeligen begjærer Naade, Frelse og Samfund med Gud, er utaalelig i Christendommen. I Kraft af vort Begreb om Guds Naadeviljes Almindelighed kunne vi ikke give Rum for Tanken om en eneste bitter Draabe i den Lidelsens Kalk, der rækkes de Onde, som er kommen deri paa nogen anden Maade end ved de Ondes egen syndige Selvbestemmelse. — I Aaret 1773 fandt Lessing i det hertugelige Bibliothek i Wolfenbüttel et indtil da utrykt Haandskrift af Leibnitz. Det indeholdt Fortalen til et ligeledes utrykt Skrift af Ernestus Sonerus, hvori de evige Straffe bestrides. I dette Skrift siger Sonerus: „Dersom de Ugudeliges Synder ere uendelige eller kunne betragtes som saadanne, da have de denne uendelige Betydning (vim istam infinitam) enten af sig selv eller fra Synderen eller fra den, mod hvem de ere begangne, fra noget af dette eller fra alt sammen. Men paa ingen af

disse Maader kunne de være uendelige eller betragtes som saadanne, og dog gives der ellers ingen anden Maade, paa hvilken de skulde kunne siges og være uendelige: Altsaa ere de overhoved ikke uendelige."[1]) Men Leibnitz er af den Mening, at de Ugudeliges Synder dog i en anden Forstand kunne siges at være uendelige, og at det er den, det kommer an paa, naar der tales om evige Straffe: „I Antal kunne Synderne siges at være uendelige. Endskjønt vi altsaa indrømme ham (Soner), at ingen Synd i og for sig er uendelig, kan det dog i Virkeligheden siges, at de Fordømtes Synder ere uendelige i Antal, fordi de i al Evighed vedblive at synde (in peccando perseverant). Derfor: dersom Synden er evig, da er det retfærdigt, at ogsaa Straffen er evig. De Onde fordømme jo sig selv, som retteligen er sagt af de Vise, nemlig ved sin vedvarende Ubotfærdighed og Bortvendelse fra Gud. Derfor kan her ikke tilskrives Gud nogetsomhelst paa den Maade, at hans Strenghed over for Synden skulde gaa ud over dens Maal (ultra mensuram peccati).» Lessing tilføjer fra sit Standpunkt: „Man kan og maa med al Sikkerhed antage, at de Straffe, hvormed der trues i Skriften, ikke ere andre end de naturlige, som ogsaa uden denne Trusel vilde følge af Synden." — Det Betydningsfulde ved denne Leibnitz-Lessingske Fremstilling er den Vegt, som lægges paa Syndernes extensive Uendelighed, og den indre, nødvendige Sammenhæng mellem Synd og Straf. Vi ville gjøre vel i at

[1]) Lessing, Werke. Stuttgart 1873 VI, 117.

tilegne os denne Synsmaade for at holde vort Gudsbegreb rent og undgaa at give Anledning til berettiget Anstød.[1])

Ifølge den Opfatning, som her er gjort gjældende, vil det følgelig i al Evighed være et utænkeligt Forhold, at nogen Synder af Hjertet skulde attraa og begjære Himlens sande Goder, Saligheden i Guds Samfund, og saa blive afvist. Fra vort Synspunkt vil der kun kunne tales om et evigt Gehenna under Forudsætning af, at der evigt vil gives dem, som netop ikke ville omvende sig og søge Saligheden i Guds Samfund, en Forudsætning, hvorom kun den positive Aabenbaring kan belære os. Vil man mod denne Betragtning gjøre gjældende den rige Mand i Hades, hvorom Herren taler Lc. 16, og som dog blev afvist, da han begjærede Lædskelse for sin Tunge, da er hertil at bemerke for det første: Det er vel neppe saa ganske vist, at det Hades, hvorom her tales, er den evige Fordømmelses Sted. Det er en ikke fjernt liggende Tanke, at Herren, naar han talte til Jøderne om Hades, da mente han det samme Hades, som de tænkte paa, Hades i gammeltestamentlig Forstand, og at han vel havde gjort en Bemerkning om sin forskjellige Mening med Udtrykket, dersom han havde ment noget andet, dersom han navnlig havde ment et evigt Gehenna. Dertil kommer, at den

[1]) Sml. Thomasius, Dogmatik III. 2 p. 512. 516 f. Jul. Müller, Lehre von der Sünde II, 602; Kahnis, Dogmatik III. 573 ff; Philippi, Glaubenslehre III. 372 ff; Delitzsch, Psychologie p. 469 ff. De gammellutherske Dogmatikeres Lære vil man finde i Sammendrag hos Schmid: Dogmatik § 67.

evige Afgjørelse, „den endelige Dom udtales ikke over noget Menneske, før han har havt Lejlighed til at kjende Christus. Denne Dommens Time er da endnu ikke kommen for den rige Mand.“[1]) Deraf vilde da følge, at naar der tales om en uoverstigelig Afgrund mellem den rige Mands og Lazari Sted, da „ligger heri, at denne Afgrund ikke nu kan overskrides, men ikke, at dette ikke engang skal blive muligt, naar der slaaes en Bro derover for de bodfærdige Jøder.“[2]) Men bortseet herfra er dernæst at bemerke: Hvad den rige Mand søger, behøver ikke at være noget andet, end hvad der ligefrem ligger i Ordene. Han begjærer Lædskelse for sin Tunge d: en Lettelse i sin naturlige Smerte, et Ønske, der er vel forenligt med et uforandret Sind, medens der ikke findes Antydning om, at han med bodfærdigt Sind søger tilbage til Gud for at finde Salighed i ham. Hvad vi have for os i ham, behøver derfor ingenlunde at være en Synder, der vises bort fra Himmerigets Rige, uagtet han virkelig ønsker at omvende sig. Det samme gjælder om hine daarlige Jomfruer, som kom *forsent*; Brudehuset var lukket for dem, uagtet de begjærede Indtrædelse. Vi maa tro, at hvad der drev dem til at banke paa Brudehusets Dør, var Husets lokkende Glæde, der ikke behøver at være forenet med sand Kjærlighed til dets Herre. I Jesu Ord Lc. 13, 24 ff. om den trange Port tales der om dem, som skulle søge at komme ind (ζητήσουσιν) i Guds Rige uden at kunne (οὐκ ἰσχύσουσιν). Men det viser sig

[1]) *Godet* til Stedet.
[2]) *Godet* til Lc. 16, 26.

tydeligt, at her ikke er Tale om bodfærdige Mennesker, men om saadanne, der kun paaberaabe sig et udvortes Forhold til Herren (V. 26), ἐργάται ἀδικίας (V. 27), om hvem Herren maa sige: „Jeg kjender eder ikke". — Nej, alt Guds Ord borger for, at den Sjel ikke afvises, som tørster efter den levende Gud og begjærer at slukke sin Tørst i Helligheden og Salighedens Samfund med ham; og Guds Rige er ikke lukket for dem, der i Brudehuset søge Herren som sin Sjels Frelser. Han vil intet heller end „trolove sig til evig Tid" med dem, som søge ham. — Opkaster man her det Spørgsmaal, om det ikke paa denne Maade bliver nødvendigt at tænke sig Muligheden af, at der i Gehenna ogsaa vil findes dem, som virkelig ville omvende sig og følgelig blive omvendte og salige, hvorved vi komme i Conflict med Kirkelæren paa dette Punkt? da er hertil at svare: Kirken har vistnok aldrig lært Omvendelse efter Døden for dem, som i dette Liv have havt fuld Adgang til et bevidst Valg; men der er heller intet i den hele Kirkelære, som forbyder os ved det evige Gehenna at tænke kun paa deres Sted, som evindeligen ikke ville omvende sig. Erfaringen viser ogsaa, hvorledes den onde Vilje kan omsætte sig i en Forhærdethedens Naturmodsætning til alt Godt.

Naar den christelige Bevidsthed saaledes fastholder Muligheden af evige Straffe eller en „evig Død", da er den i Overensstemmelse med Slægtens almene religiøse Overlevering. Thi vistnok maa det siges, at den endelige Apokatastasis, Guds Selvrealisation som den Absolute gjennem alles endelige Saliggjørelse, er den naturlige

Consequens, hvortil den religiøse Monisme sigter, esterdi Guds Absoluthed er dens eneste ledende religiøse Synspunkt, et Resultat, som Monismen ogsaa kommer til, hvor den løsriver sig fra alle positive religiøse Forudsætninger. Og vistnok maa det paa samme Maade siges om den religiøse Dualisme, at den evige Tohed af Godt og Ondt staar som den nødvendige Udløber af en Tankegang, for hvilken Modsætningen mellem Godt og Ondt er et Træk, som ikke lader sig adskille fra den endelige Tilværelses Væsen. Men ogsaa her have vi Anledning til at iagttage det samme merkelige Phænomen, som oftere har mødt os i vor Betragtning af den umiddelbare religiøse Bevidsthed: at den practiske Religiøsitet ofte fastholder Synsmaader, som ere i Strid med Systemerne og deres Consequenser, og at der blandt disse Synsmaader navnlig ogsaa findes saadanne, som i sin Fuldendelse gjenfindes i Christendommen. Det viser sig saaledes, at Tanken om en evig Død gjenfindes i Hedenskabet uden Hensyn til dets monistisk eller dualistisk anlagte Forudsætninger.

Begrebet om en Dom og en Straf efter Døden er et alment religionshistorisk Træk. De gamle Persere lærte, at enhver efter Døden faar sin Dom, og at de Onde udstødes i det yderste Mørke for at lide sin Straf. Men hvor uafhængig den practisk religiøse Folketro i dette Punkt er af Systemernes Character forøvrigt viser sig her i den Omstændighed, at medens i alle Fald den senere (zarathustriske) Parsismus trods sine dualistiske Forudsætninger synes at pege hen paa en endelig Apokatastasis, saa finde vi blandt de monistisk anlagte Indere ikke alene

Troen paa en Sjelevandring til Straf efter Døden og paa en lang Række af Straffesteder efter de forskjellige Arter af Synd, men ogsaa, som det synes; Troen paa et evigt Helvede. — For den gamle græsk homeriske Bevidsthed staar Tilstanden efter Døden som noget saare Svagt og Skyggeagtigt, som et εἴδωλον ζωῆς, et vita non vitalis. Odysseus's Moder tilbringer et Liv „som en Drøm eller Skygge" i det „taagede Mørke", og hun kan end ikke kjende sin Søn, før hun faar drukket af Offerdyrets „fortladne Blod". [1]) Det bliver derfor ofte tvivlsomt nok, om Hades's Skyggevæsener skulle betragtes som lykkelige, fordi de ikke kunne lide, eller som ulykkelige, fordi de ikke kunne nyde nogen Glæde. Men allerede det homeriske Hades har dog sin Sjeledommer, og der tales om en særlig Straf efter Døden i alle Fald for de værste Synder (Meneд). Senere finde vi Forestillingen om Syndens hinsidige Straf generaliseret (Pindar, Æschylos og andre lære, at al jordisk Synd hinsides vil faa sin tilbørlige Straf), paa samme Tid som ogsaa Forestillingerne om en hinsidig Lykke faa Kraft. Sokrates anser det at komme til Hades med en Sjel fuld af Synd for det største af alle Onder. Platon lader ham i Phædon og i Gorgias udvikle sine Tanker om de Afdødes Skjæbne. De Retfærdige gaa til „de Saliges Øer" for at nyde en fuldkommen Lykke. De helbredeligt Onde renses og lutres gjennem purgatoriske Straffe, indtil de vorde salige. Men for de uhelbredeligt (ἀνιατως) Onde er der et „Gjen-

[1]) Odysseen 11te Sang.

gjældelsens Fængsel", et Tartaros, hvorfra der ingen Udgang er ὅθεν ὄυποτε ἐκβαίνουσιν, og hvor de i Evighed maa lide.

Det er Personlighedsbegrebet, som er Udgangspunktet for alt, hvad den christelige Bevidsthed har at sige om Muligheden af evige Straffe. Det lader sig ikke tænke, at Gud kan gjøre en Ende paa al Straf, uden at han gjør en Ende paa Synden. Det er: Gud maatte tilsidst hidføre saadanne Forhold, at det ikke længer blev muligt at synde. Nu er det vistnok saa, at vi tro paa et saadant Maal, et non posse peccare. men vel at merke som Resultatet af en indre, fortsat Selvbestemmelse, medens vi her maatte ty til den Tanke, at Gud for sin egen Ære's Skyld hidførte en Tilstand, hvorved Synden blev en formal Umulighed, fordi der var sat en objectiv Hindring for Selvbestemmelsen. Men herved vilde Personlighedsbegrebet være negeret, og Mennesket vilde ophøre at være Menneske.

Tage vi derimod et Udgangspunkt i den guddommelige Teleologi og spørge, om det er forenligt med Guds Frelseformaal, som omfatter alle, at nogle virkeligen benytte sin Vilje til sin egen evige Fortabelse, eller om det kan siges, at Gud naar sit Maal, deriom nogle evig fortabes, da synes Tanken at kræve, at hin Mulighed evindeligen vedbliver at være Mulighed, medens det i Virkeligheden vil vise sig, at Gud dog engang naar sit Maal: alles Frelse. Man har hertil svaret: Gud vil ikke ubetinget alles Frelse. Han vil al personlig Frelse kun gjennem fri Selvbestemmelse, altsaa i Virkeligheden kun

deres Frelse, som frit ville lade sig frelse, hvoraf følger, at de Øvriges Fortabelse ikke er imod Guds Vilje. Men man glemmer her, hvad Scholastikerne kalde Guds voluntas antecedens for hans voluntas consequens. Nogles evige Fortabelse synes i hvert Fald at komme i Strid med hans Vilje i førstnævnte Betydning; ellers var der factisk ingen universel Kjærlighedsvilje i Gud. Det er sandt, at Gud factisk kun vil vor Frelse gjennem vor frie Tilslutning til hans Frelsesforanstaltninger. Men det er ogsaa sandt, at han vil, at alle skulle opfylde denne Betingelse. Og er der i Væsenernes Mangfoldighed kun et eneste, som fortabes trods Guds Vilje, da synes hans Vilje ikke at have naaet sit Maal.

Vi staa her med vore Tanker over for en Antinomi. Men hvor mørk og rædsom den Gaade er, i hvilken vi her skue ind, er denne Antinomi os dog ikke ganske utaalelig. Ligesom Synden ved sin Indgang i Tiden begrebsmæssigen kun lader sig fatte som Mulighed, men ikke som Virkelighed, saaledes gjælder det ogsaa om dens Udgang af Tiden. I begge Tilfælde staa vi over for et mysterium iniquitatis. Thi: Synden lader sig nu engang ikke fatte som Ide. Den er i Strid med Ideen, altsaa det Ufattelige.

2.

Den hellige Skrift lærer en Straf efter Døden for dem, som forlade dette Liv i Ubodfærdighed. Den rige Mand maa bøde i Hades, fordi han i Verden har levet

et verdsligt Liv. Lc. 16. Hans sanselige Overdaadighed straffes med pinefuldt Savn. Han er skilt fra Guds og hans Helliges Samfund. Deri ligger den objective Kilde til al Usalighed. Thi kun i Gud er vor Sjel stille, Ps. 62, 2 Forøvrigt kunne vi kun benytte dette Exempel med den Reservation, som er omtalt i det Foregaaende. Men at Gudforladthed er Syndens adæquate Straf, kunne vi se deraf, at det just var Gudforladthedens Kval, som vor Frelser, der kom for at bære vor Straf, led paa sit Kors: Min Gud, min Gud, hvi har du forladt mig! Mt. 27, 46; cfr. Ps. 22, 2. Og det Dommens Ord, som skal lyde til de Onde paa Dommens Dag, er Frelserens: Gaar bort fra mig! Mt. 25, 41. — Det hele Menneske har syndet. Det hele Menneske skal lide Straffen. Der er den, som kan fordærve baade Sjel og Legeme i Helvede, Mt. 10, 28. Forøvrigt kunne vi ikke danne os tydelige Forestillinger om Beskaffenheden af de Fordømtes Lidelser; thi Skriften betegner dem mest kun billedligt. Der tales om Ormen, som ikke dør, om Ilden, som ikke slukkes, Mr. 9, 44; Mt. 25, 41; om et yderste Mørke, om Graad og Tænders Gnidsel, Mt. 8, 12; 13, 42, 50; 34, 51 o. a. Stt., om en brændende Tørst, Lc. 16, 24. I alle Fald vil det altid være vanskeligt at skjelne mellem, hvad der i disse Antydninger skal ansees for Billede og hvad for Virkelighed, og naar man stundom finder Helvedes Rædsler udmalede i allehaande phantastiske Enkelthedder, da kan det kun beklages som Misbrug saavel af den hellige Skrifts Billedsprog som af den menneskelige Phantasi.

Lærer den hellige Skrift, at der gives dem, for hvem Helvedestraffen vil vare evigt? Spørgsmaalet er nærmest et ivrigt: Hvad menes der med, at en Straf skal være עוֹלָם, eller at den skal være αἰώνιος? Ifølge Gesenius betyder Ordet עוֹלָם nærmest det Skjulte, specielt tempus occultum, absconditum. en Tid, hvis Begyndelse eller Ende er ukjendt, og i Forbindelse dermed det Evige. Forholder det sig dernæst med Udtrykket αἰων saaledes, som man i den nyere Tid har antaget,[1]) at det ikke kommer af ἀεί ὤν, men af ἄημι, aande, og nærmest betyder id. quod efficit vitam. vitæ vis. vitæ humanæ tempus eller ipsa vita Grimm, og først derefter perpetuitas temporis. æternitas. da viser det sig altsaa, at ingen af de herhenhørende bibelske Grundbegreber efter sin oprindelige Betydning henpeger paa Evigheden som Udtryk for ubegrændset Varighed. Man henviser da ogsaa til forskjellige Steder, hvor disse Udtryk eller de deraf dannede Tillægsord bruges om begrændset Varighed. Saaledes, naar det heder, at Kanaan skal tilhøre Israel for evigt, Gn. 13, 15; 48, 4. En Række Bestemmelser om den gammeltestamentlige Paaske og andre Bud, som efter sit Væsen kun kunde have temporær, specielt gammeltestamentlig Betydning og Gyldighed, betegnes som evige Ordninger. Exod. 12, 14; 27, 21; 28, 43; Levit. 10, 15. 16, 34; Deut. 18, 11. Tempelet i Jerusalem skal for evig være Guds Bolig, 2 Chron. 6, 2; og i Ex. 21, 6 tales der om Trælle, som evigt skulle tjene sin Herre. Æon bruges

[1]) Se f. Ex. Passow, Grimm, Cremer o. a.

om et historisk Tidsforløb, Hbr. 9, 26; om Verden, Hbr. 1, 2; 11, 3; ἀπ' αἰῶνος Lc. 1, 70 kan ikke betyde fra Evighed af; lige saa lidt Act. 3, 21. Bogstaveligt talt kan det jo heller ikke være Evigheden i Ordets absolute Betydning Apostelen mener, naar han f. Ex. 2 Tim. 1, 9; Tit. 1, 2 taler om, hvad Gud har gjort med Hensyn til Frelsen „før evige Tider." —

Paa den anden Side synes det lige saa vist, at Prædicatet evig i den hellige Skrift ogsaa bruges i Ordets absolute Betydning, f. Ex. naar Apostelen 2 Cor. 4, 18 stiller op imod hinanden de synlige Ting og de usynlige og erklærer om hine, at de ere πρόσκαιρα, om disse, at de ere, αἰώνια. Den samme Betydning maa vel ligge i Udtrykket „en evig Aand" Hbr. 9, 14. Det kan ikke antages, at det betegner begrændset Varighed, hvor det bruges som Prædicat om Gud, om Christus, om guddommelige Attributer eller om den Ære, der tilkommer Gud. Saaledes Udtrykket „den evige Gud" Ro. 16, 26; „den evige Konge", 1 Tim. 1, 17; Christus bliver i Evighed, Hbr. 7, 24; og i Evighed forbliver han den samme, Hbr. 13, 8; han er evig Præst eller Ypperstepræst, Hbr. 5, 6; 7, 21; 6, 20; har et evigt Rige, 2 Ptr. 1, 11. Der tales om Guds evige Herlighed, 1 Ptr. 5, 10; hans evige Kraft og Guddom, Ro. 1, 20. Der tilkommer ham evig Ære, Ro. 11, 36; Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Tim. 1, 17; 1 Ptr. 4, 11 o. a. Stt. — Paa samme Maade forholder det sig med Udtrykkets Brug i det gamle Testamente. Se f. Ex. Gn. 21, 33: den evige Gud; Ps. 90, 2: Gud er fra Evighed til Evighed; Ps. 45, 13: hans Rige

er for alle Evigheder; Jes. 9, 6: han er Evigheds-Fader; 40, 28: den evige Gud; Jer. 10, 10: en evig Konge.

Kan Ordet altsaa snart bruges om begrændset, snart om ubegrændset Varighed, da kunde det synes vanskeligt at afgjøre, hvilken Betydning der i mange Tilfælde skal vælges. Under enhver Omstændighed ser det dog ud til, at det egentlig er Begrebet om det Stedsevarende, der i Sprogbrugen har fæstet sig ved Udtrykket; og denne Stedsevarighed maa opfattes i Forhold til den Gjenstands Tilværelse, hvorom Udsagnet prædiceres, og følgelig blive en begrændset eller ubegrændset Stedsevarighed, efter som der er Tale om en Gjenstand af begrændset eller ubegrændset Tilværelse. Eller Stedets Sammenhæng maa vise, om Stedsevarigheden er at forstaa i absolut eller relativ Betydning. At Udtrykket kan bruges om begrændset Varighed er altsaa intet Bevis for, at det ikke ogsaa kan bruges om ubegrændset Varighed.

Her spørges altsaa, om Prædicatet evig i den hellige Skrift knyttes til de hinsidige Straffe, og det paa en saadan Maade, at man derved er nødt til at tænke paa ubegrændset Varighed? Særlig gjælder Spørgsmaalet det nye Testament, hvor vi ikke saa letteligen ere udsatte for at vildledes ved at forveksle det gammeltestamentlige Begreb om Hades med det, der gjælder Evigheden i Ordets absolute Betydning. I Mt. 18, 8 tales der om at kastes i den evige Ild; og atter i Mt. 25, 41 om den evige Ild, som er beredt Djævelen og hans Engle. Man vil hertil maaske bemerke, at der i N. T. tales om en evig Ild, hvor Ud-

trykket ikke kan betegne en Straf af ubegrændset Varighed, nemlig Jud. V. 7, hvor det bruges om den ejendommelige Straf, der rammede Sodoma og Gomorra. Slutningen af Herrens Tale i Mt. 25 synes imidlertid at vise ud over Endeligheden. Han siger her om de Uretfærdige, at de skulle gaa hen „til evig Pine" (εἰς κόλασιν αἰώνιον), medens de Retfærdige skulle gaa hen „til evigt Liv" (εἰς ζωὴν αἰώνιον) V. 46. Derfom „evigt Liv" her betegner ubegrændset Varighed, synes det vilkaarligt at forstaa det ligestillede Udtryk „evig Pine" om begrændset Varighed. Denne Slutning lader sig neppe afkræfte ved de Forsøg, som ere gjorte, for at hævde, at „evig" i det Ny Testament overhovedet ikke og heller ikke som Prædicat til det hinsidige salige Liv, i og for sig indeholder Begrebet om det Endeløse, men kun Begrebet om, hvad der hører til det Hinsidige eller det Tilkommende Verden", αἰὼν μέλλων. Vilde vi forsøge at anvende denne Betydning paa et Sted som f. Ex. Lc. 18, 30, da vil Talen opløse sig i en forunderlig Tautologi; cfr. ogsaa 2 Cor. 4, 18. — Et andet Sted, hvor de her omhandlede Begreber, brugte om Straffen, ikke synes at kunne forstaaes om andet end det Endeløse, er Mr. 3, 29.

Men Spørgsmaalet er ikke udelukkende et Spørgsmaal om Brugen af Udtrykkene αἰών og αἰώνιος. Der maa ogsaa hentes Lys fra de Steder, hvor Tilstanden efter Døden og Dommen omhandles i andre Udtryk. Og her har man da troet at kunne paavise en Række Steder, som mer eller mindre tydeligt leverer i alle Fald et Haab om en endelig Apokatastasis eller alles endelige Frelse. Saa-

ledes tales der oftere om en Tilintetgjørelse af Døden og Hades eller dog en Ophævelse af deres Magt; cfr. Hos. 13, 14; Jes. 25, 8; og Apostelen Paulus siger 1 Cor. 15, 21—28 (cfr. V. 54. 55), at ligesom alle dø i Adam, saa skulle alle levendegjøres i Christo (cfr. Ro. 5, 18), at den sidste Fiende, som gjøres magtesløs, er Døden, og at Gud skal vorde alt i alle. Ved den første af disse Udtalelser bemerker Martensen[1]), at det er vilkaarligt „paa det sidste Sted at forklare alle om nogle, medens man dog paa det første Sted maa fastholde alle i egentlig Betydning". Det maa videre bemerkes, at der tales om Christi sidste Fiende, og at Apostelen ved Døden antagelig forstaar saavel den aandelige som den legemlige Død. Bogstavelig synes han altsaa at henvise til et Tidspunkt, da Synden og dens Følger vil være overvundne, da der altsaa ikke længer vil være Synd og Død, „efterdi ellers endnu en uovervunden Fiende var bleven tilbage."[2]) Den kirkelige Exegese plejer dog at forstaa det hele Sted saaledes, at her kun tales om, hvad Christus vil gjøre for alle sine Troende, uden at der her reflecteres over, hvad der vil ske med de Vantroende: Alle Christi Troende skulle levendegjøres, Døden skal tabe al sin Magt over dem, og Gud skal vorde alt i dem alle. — Eph. 1, 10 siger Apostelen uden at nævne nogen Indskrænkning, at alt skal indsamles under Christus som Hovedet. Meyer bemerker herved i sin Commentar over for dem, som finde

[1]) Dogmatik p. 486.
[2]) Martensen, Dogmatik p. 485.

Apokatastasis udtalt paa dette Sted, at „Udskillelsen af de Vantroende og de dæmoniske Magter og deres Henvisning til Gehenna . . . for Læserne forstaar sig af sig selv, saa at hin ἀνακεφαλαίωσις ikke er ment om hver enkelt Individualitet, men om hele Complexen af det Himmelske og det Jordiske." Ganske paa samme Maade opfattes Col. 1, 16—20. — Mt. 5, 26 tales der om dem, som ikke skulle komme ud af „Fængslet", før de have betalt den sidste Hvid. Apokatastatikerne forstaa her Fængslet om Gehenna og mene, at Stedet forudsætter, at den sidste Hvid skal vorde betalt, nemlig naar Syndens retfærdige Straf helt er lidt. Andre forstaa Fængslet om det gammeltestamentlige Scheol, hvorfra der skulde gives Frelse ved Christus. Mange Katholiker forstaa Fængslet om den purgatoriske Mellemtilstand mellem Døden og den endelige Dom, medens den almindeligste Opfatning blandt orthodoxe Protestanter er den, at den sidste Hvid aldrig vil vorde betalt. I Joh. 10, 16 heder det, at der skal blive *én Hjord*, én Hyrde, og Joh. 12, 32 (cfr. Ro. 11, 25 f) udtaler vor Frelser, at naar han bliver ophøjet over Jorden, vil han drage *alle* til sig. Man gjør her gjældende, at den Enhed, Herren taler om paa det førstnævnte Sted, er Enheden af dem, som indsamles af Jøder og Hedninger, men ikke Enheden af alle Mennesker, og at den Dragelse, der omhandles paa det andet Sted, forudsætter Villigheden til at lade sig drage.

Philip. 2, 10 f. læres, at i Jesu Navn skal *hvert* Knæ bøje sig, deres i Himlen og paa Jorden og under Jorden, og *hver* Tunge bekjende, at Jesus Christus er en

Herre til Gud Faders Ære." Er her Apokatastasis ikke udtalt? Stedet er dunkelt. Man har ment, at den almindelige Hyldest, som her omtales, er at tænke ikke blot som de Troendes frivillige, men ogsaa som de Vantroendes og Fordømtes ufrivillige, tvungne Hyldest. Denne Fortolkning er dog neppe uden Grund bleven betegnet som vilkaarlig. Man har forstaaet Stedet i Overensstemmelse med de ovenanførte Eph. 1, 10 og Col. 1, 20 som en Skildring af Guds Riges Maal, hvor der ikke reflecteres over, at der vil være Individer, som ikke naa dette Maal. Hvad specielt καταχθόνιοι angaar, da behøver dette ingenlunde at være Fordømte, men kan ogsaa forstaaes om afdøde Troende, der indtil Dommen befinde sig i en midlertidig Tilstand af Beredelse eller, som den romerskkatholske Theologi kalder det, en purgatorisk Tilstand. Udtrykket er da ogsaa bleven forstaaet om denne, og Vulgata oversætter: genu coelestium et terrestrium et infernorum.

Til Fordel for Begrebet om Apokatastasis har man selvfølgelig ogsaa benyttet det Sted, hvorfra selve Udtrykket er hentet, Act. 3, 21. Fortolkerne ere imidlertid nu saa temmelig enige om, at dette beror paa en Misforstaaelse af Stedet i dets Sammenhæng.

Af andre nyteſtamentlige Steder, som paaberaabes, ville vi endnu nævne Ro. 8, 19; 11, 32; 14, 9; Gal. 3, 22; 2 Ptr. 3, 9; Apoc. 5, 13; 22, 3. Den kirkelige Exegese finder imidlertid lige saa lidt i disse Steder som i de før anførte nogen utvetydig Udtalelse om alles endelige Frelse.

Derimod henviser den til andre Steder, hvor den

finder nogles evige Fortabelse utvendig udtalt. Saaledes de Steder i den hellige Skrift, hvor der tales om den Synd, for hvilken der ikke vil ske Tilgivelse, hverken i dette Liv eller i det tilkommende, Mt. 12, 32. Hbr. 6, 4; 10, 26. 27; Lc. 12, 10, "Evighedssynden", som Marcus kalder den Mr. 3, 29. Og naar der siges om et Menneske, at der venter ham en Straf saa stor, at det var ham bedre, om han ikke var født, Mt. 26, 24, da har man sluttet, at der her maa være Tale om en evig Straf, da Tilværelsen dog maa være en Lykke for enhver, som vorder salig tilslut, om det saa var efter en nok saa langvarig og nok saa svær Straf. Der henvises fremdeles til de Steder, hvor der tales om Ilden, som ikke blot ingen kan slukke (ἄσβεστον), men som heller ikke slukner (οὐ σβέννυται) og om Ormen, som ikke dør, Mr. 9, 42—48; Mt. 18, 8; Mt. 25, 41; 3, 10; 7, 19. I „Evigheders Evighed" skal deres Pines Rog opstige, Apoc. 19, 3; 14, 11; 20, 10. Se ogsaa Mt. 13, 40. 42 om de Ondes (Ukrintens) endelige Skjæbne; ligesaa V. 48. 50. I Philipp. 3, 19 taler Apostelen om dem, hvis Ende er Fortabelse. — Men hvad der saa end læres i denne Henseende, maa alt sees i et saadant Forhold til det bibelske Begreb om Guds almindelige Kjærlighedsvilje (1 Tim. 2, 4; Ez. 33, 11; 2 Ptr. 3, 9 o. a. Stt.), at dette Begreb ikke paa nogen Maade afficeres. „Dig ske, som du vil" (Mt. 15, 28), dette Ord af Herren er typisk ikke blot over for dem, som søge Herren i Tro, men ogsaa over for de Onde. Det er tilsidst aldrig Gud, som vil Synderens Død, men Synderen selv. „Hvor ofte vilde jeg for-

samle dine Børn", siger Herren til Jerusalem; men „I vilde ikke", Mt. 23, 37. Det er Synderen, som elsker Forbandelsen, og den kommer over ham; det er ham, som ikke elsker Velsignelsen, og den bliver langt fra ham, Ps. 109, 17, medens Herren i sin Kjærlighed spørger: „Hvorfor ville I dø, Israels Hus?" Ez. 18, 31. Han indbyder til sin Nadverd og siger: Kommer! Men de Indbudne vilde ikke komme; de foragtede Indbydelsen. Mt. 22, 3 ff.

Den nytestamentlige Apokatastasis synes at indskrænke sig til en saadan Gjenoprettelse af Tilstanden før Synden, hvorved det skal vorde muligt for Guds Rige at udfolde hele sin Fylde af iboende Evner og Kræfter i Helligbed og Salighed, i uforstyrret og uforstyrrelig Fred og Harmoni, efter at dets Fiender ere saaledes overvundne og berøvede al sin Magt udad, at de ikke længer kunne indvirke besmittende og forstyrrende i den nye Tingenes Orden i Aandens og Naturens Verden. I denne Betydning ville „alle Ting blive gjenoprettede". I sit Rige vil Gud herske som den, der er alt i alle, og Riget vil nyde den samme Fred og Lykke, som var anlagt i Begyndelsen, men nu i Udviklingens Fylde og i Evighedens Uforstyrrelighed.

3.

I den kirkelige Udvikling finde vi Forsvaret for Læren om Helvedesstraffens Ophør og alles endelige Frelse, Apokatastasis, fornemmelig i Sammenhæng med en sterk

Udvikling af Læren om Gud, medens de Theologer, der fornemmelig have udviklet Læren om Menneſket og den ſyndige Fordærvelſe (den anthropologiſke Betragtning), gjerne holde paa de evige Straffe. — Idet man gik ud fra Tanken om Guds abſolute Fuldkommenhed i Magt og Visdom ſaa vel ſom i Kjærlighed, troede man ikke at kunne blive ſtaaende ved en Betragtning, der kun delvis lod hans Fuldkommenhed faa ſit Udtryk i Hiſtorien. Derſom det antages, at endog den ſtørſte Del af Menneſkeheden gaar evindeligen fortabt, tvertimod hans Henſigt og hans Arbejde for dens Frelſe, følte man ſin Tanke om Guds Abſoluthed krænket, og man friſtedes til at ſe ham ſom en ufuldkommen Meſter, der tilſidſt ſtaar magtesløs over for ſin Opgave. Den græſke Kirke har navnlig udarbejdet Gudsbegrebet, og blandt dens Mænd er det, vi i den gamle Kirke iſær finde Talsmænd for Apokataſtaſis. Saaledes navnlig Origenes. Hans theologiſke Princip er førſt og fremſt at beſtemme Gudsideen, ſaa at alle Theologiens Enkeltheder blive at betragte i Gudsideens Lys. Kriteriet paa ſin Sandhed have alle Theologumena i ſin Overensſtemmelſe med Gudsideen. Alt kommer til at bero paa, hvorledes den beſtemmes — et Princip, ſom visſelig har ſin Sandhed og Gyldighed, men ſom ogſaa kan føre vild, derſom det hævdes i Enſidighed. Om Origenes's Gudsbegreb have vi tidligere[1]) bemerket, at det ikke er uden pantheiſtiſk Farve. Gud er ham den rene, abſolute Væren, der væſentlig kun kan

[1]) II, 78.

betegnes som ὁ ὤν. Han er Indbegrebet af al Realitet, al Tilværelses Urkilde i en saadan Betydning, at Gud og de skabte Personligheder paa en vis Maade kunne siges at være af samme Væsen: Deum et hæc (sc. angelos, homines, potestates) quodammodo unius esse essentiæ. De aandige Væsener kunne betegnes som θεοὶ μετέχοντες θεοῦ. Det er klart, at dersom et saadant Begreb om Guds Absoluthed ikke faar sin fornødne Begrændsning i Begrebet om Skabningens relative Selvstændighed, da vil det med indre Nødvendighed føre til Apokatastasis. Alles endelige Frelse bliver kun det nødvendige Udtryk for Absolutheden i Guds egen Selvaabenbaring i Tiden. En saadan Apokatastasis lærer nu ogsaa Origenes, i det Mindste ifølge den Opfatning af hans Lære, som har været gjældende indtil vor Tid. I sit Skrift mod Celsus lærer han, at Helvedesstraffene ere at betragte som den guddommelige Kjærligheds Tugt, hvorved den vil føre de Onde til Forbedring og Frelse. Synden har først og fremst sin Straf i sig selv; den fører Usalighed med sig som nødvendig Følge. Derved — men ogsaa ved streng positiv Tugt — faa de Onde Øje paa sin Elendigheds Selvforskyldthed, og Angeren begynder og dermed Renselsen. Hvor længe denne Renselsesproces vil vare, maa tænkes afhængigt af Skyldens forskjellige Storhed. Origenes synes dog at mene, at den ikke vil vare evigt for nogen[1]) —

[1]) Det bør dog tilføjes, at der er dem, som mene, at det beror paa en Misforstaaelse, naar Origenes er bleven opfattet som ubetinget Apokatastatiker. Saaledes Vincenzi i første Bind af sit Verk: In sancti Grogorii Nysseni et Origenis scripta

Paa lignende Maade Gregor af Nyssa. Ogsaa efter hans Mening er den hinsidige Straf til Renselse. Gud kan ikke opgive sit Eget og navnlig ikke Væsener, som i sin aandige Personlighed ere i Slægt med ham selv: *δεῖ πάντη καὶ παντως τῷ θεῷ ἀποσωθῆναι τὸ ἴδιον.* Det er ogsaa her det absolute Gudsbegreb, som er Betragtningens Udgangspunkt. Ved at opgive os vilde Gud opgive noget af „sit Eget" eller af sig selv.[1])

Sine sterkeste Modstandere indenfor den gamle Kirke har derimod Læren om Apokatastasis fundet i den latinske Kirke, som med Augustin i Spidsen fornemmelig har udarbejdet Læren om Menneskets syndige Fordærvelse. At kun en forholdsvis ringe Del efter Guds ubetingede Naadevalg reddes ud af Fortabelsens Masse er et fremherskende Træk i det augustinske Lærebegreb.

Den klareste og consequenteste Repræsentant for apokatastatiske Forestillinger indenfor Middelalderens Kirke er Johannes Scotus Erigena. Vi have allerede for berørt hans Theologies pantheistiske Character.[2]) Alt udgaar fra, emanerer af Gud. Alt vender tilbage til ham. Om denne Udgang og denne Tilbagevenden heder det, at de ere a se invicem inseparabiles. Det Hele er egentlig

---

et doctrinam nova recensio, 4 Voll. Romæ 1864—1865. Den bekjendte romerske Dogmatiker Scheeben udtaler den Overbevisning, at Vincenzi har bevist sin Paastand for begge disse Kirkelæreres Vedkommende.

[1]) Cfr. ogsaa Didymus, Diodor fra Tarsus og Theodor fra Mopsuestia.

[2]) II, 78.

en evig intradivin Proces, hvori Enden falder sammen med Begyndelsen ligesom ved Himmellegemernes Løb. Alt opløser sig akosmistisk i Gud. Thi Gud er alt, og alt er Gud. I denne Tilbagegang i Guddommens Enhed er da navnlig ogsaa Mennesket med i Kraft af en naturlig Nødvendigheds Lov: Naturaliter cogitur redire in Deum. Dets Tilbagevenden til Gud begynder med Legemets Opløsning. Det Onde skal ophøre i Mennesker og Dæmoner. Dermed maa ogsaa al Straf ophøre. Thi det Onde er sin egen Straf.

Af senere Tiders Forhandling om dette dybe, vanskelige Spørgsmaal, som har voldt saa mangt et ædelt Sind Vaande, fordi det laa over Livet som en Rædselens Gaade, hidsættes følgende.

Schleiermacher: „Skal Usaligheden være af aandelig Art og fornemmelig bestaa i Samvittighedens Kvaler, saa vilde de Fordømte da være langt bedre, end de have været i dette Liv: og dog skulde de være usaligere, uagtet de ere bedre." Denne Indvending vilde dog kun gjælde, hvis Usaligheden ikke beroede paa en stadig fortsat Synd. En anden Indvending, som atter og atter er bleven gjentaget, udtaler han saaledes: „Tillægge vi de Salige en Erkjendelse af de Fordømtes Tilstand, da kan denne ikke tænkes uden Medfølelse . . . og Medfølelsen med de Fordømte maa nødvendig forstyrre Saligheden, saa meget mer som den ikke i Lighed med enhver lignende Følelse i dette Liv bliver mildnet ved Haabet." Resultatet er det Haab, „at der ved Forløsningens Kraft engang vil ske en

almindelig Gjenoprejsning af alle menneskelige Sjele." [1]) Vi undervurdere ikke Betydningen af denne Indvending. Og de draatisk plumpe Billeder, som en borneret Iver har givet af de Saliges Jubel ved at være Vidner til Helvedes Jammer, vende vi os bort fra med Afsky. Der gives nemlig heller nogen Forklaring, som fuldelig formaar at hæve Vanskeligheden. Ogsaa her faa vi erfare, at vi staa over for Synden som et mysterium iniquitatis. Der er imidlertid dog flere Omstændigheder, som maa tages i Betragtning, og som hyppig overses af dem, der opstille Indvendingen. Saaledes turde det allerede være en ubevist Forudsætning den, hvorpaa Indvendingen hviler: at de Salige enten ere Vidner til eller dog vidende om de Ualiges Jammer. Fra Fortællingen om den rige Mand og Lazarus lader sig intet Skriftbevis hente, fordi den maaske kun skildrer Hadestilværelsen og ikke Evighedsforhold. Men dersom de Salige virkelig skulde have en Viden om de Fortabtes Tilstand, da bør det ikke glemmes, at de kjende den, ikke med den indskrænkede Forstaaelse, som hører dette Liv til, men med den i Gud forklarede Aands fulde Forstaaelse. De kjende den som den fuldkomne, adæquate Fuldbyrdelse af Retfærdighedens uafviselige Krav, hverken mere eller mindre. Og specielt: Det maa antages, at de se den indre, nødvendige Causalforbindelse mellem Synd og Straf. De vide vel, at Synderen ikke evigt maa lide for en timelig Brøde, men at han lider for sin altid nærværende Synd, „Evighedssynden",

[1]) Glaubenslehre II, 503 ff.

og at denne Lidelse intet andet er end Selvforhærdelsens undeblivelige Virkning. Spørgsmaalet bliver derfor, om der under saadanne Omstændigheder endnu vil være Rum for Medfølelse i Timelighedens Forstand, eller om det ikke turde være noget forhastet at overføre paa Evighedslivet Følelser, som maaske ville vise sig at være væsentligt betingede af Timelighedens Vilkaar baade subjectivt og objectivt. Her se vi alt med en indskrænket Forstaaelse, og den fuldkomne Forhærdelse kjende vi ikke af nogen jordisk Erfaring. Hvilket Indtryk vil den gjøre paa vor Følelse? Vi vide det ikke!

Martensen bliver staaende ved Antinomien. „Jo mere den christelige Tænkning fordyber sig i dette Spørgsmaal, desto mere føres den her ind i en Antinomi, der som det synes, ikke skal bringes til en fuldkommen afsluttende og tilfredsstillende Løsning paa det nærværende Erkjendelsestrin.“ „Idet vi, ved at gaa ud fra Gudsideen, føres hen imod Apokatastasis, fører derimod den anthropologiske, den psychologiske og ethiske Betragtning, fører Livet og Virkeligheden os hen imod Læren om den evige Fordømmelse. Thi da Mennesket dog ikke skal blive saligt ved en Naturproces, maa det da ikke være muligt for Viljen at fastholde sin Forhærdelse, i det Uendelige at afvise Naaden og saaledes selv vælge Fordømmelsen?“ „Vende vi os til den hellige Skrift, da møder os her den samme Antinomi.“ „Denne Modsætning i selve Skriftens Ytringer viser, at Skriften selv ikke giver os en sidste, dogmatisk Løsning. Thi den, som ved Skriften dogmatisk vil begrunde Apokatastasis, bliver nødt til at svække og

efter denne Ide at begrænde og indskrænke de Steder, der tale for evig Fordømmelse; og den, der ved Skriften dogmatisk vil begrunde den evige Fordømmelse, nødes til efter denne Ide at begrænde og indskrænke de Steder, der tale for Apokatastasis." „At Guds Ord ikke kan modsige sig selv, og at den her fremhævede Antinomi væsentligt maa være løst i Guds Ords Dybheder, er noget, vi villigt indrømme. Kun paastaa vi, at denne Løsning intetsteds udtrykkeligt er given, og vi spørge, om vi ikke deri tør ane en guddommelig Visdom, at en sidste Løsning ikke er given os, der endnu befinde os paa Timelighedens og Udviklingens Strom?"[1]) — Bengel mener, at Aabenbaringen, efter at alt er hørt, levner Plads for et hemmeligt Haab om alles endelige Frelse.[2]) Saaledes ogsaa Nitzsch.[3]) — Dr. Pfleiderer: „Skulde det ikke være tilladt at drage den Slutning, at . . . jo, mere den menneskelige Vilje fjerner sig fra Gud, desto mere udtømmer sig dens Friheds af Gud givne Kraft, og at just derved dens Modstandskraft, dens Stivhed over for Gud brydes? Vel vil den først forsøge at lægge sin Friheds Uendelighed ind i alle mulige endelige Maal for at søge sin egen Uendeligheds Nydelse udenfor Gud; men naar ethvert saadant Forsøg altid paany mislykkes (og ifølge Sagens Natur maa mislykkes), er der da ikke al Sand-

[1]) Martensen, Dogmatik p. 484 ff.

[2]) „Wer von der ἀποκατάστασις πάντων Einsicht hat und sagt es aus, der plaudert Gott aus der Schule"

[3]) System der chr. Lehre §§ 80. 219 cfr. ogsaa Clausen, Troeslære p 485 ff.

synlighed for, at Viljen i Følelsen af sin Tomhed og Armod vil opgive sin Modstand over for Guds bejlende Kjærlighed og lade sig bevinge af den?"[1]) Paa denne Maade skulde da alle omsider indsamles i Guds Rige. Men den saaledes tænkte Frelse har snarere Præget af en tilsidst uundgaaelig Naturproces end af en ethisk Proces, efterdi den jo beror derpaa, at Friheden omsider vil have udtømt al sin Kraft.

Overhoved: Det viser sig ved ethvert Forsøg paa at aabne Udsigten til alles endelige Frelse, at Begrundelsen tilsidst løber ud paa at lade denne almindelige Frelse blive Gjenstand for en uundgaaelig, tvingende Nødvendighed, hvorved Aandens Frihed fornegtes, og den frie Udvikling omsætter sig i en nødvendig, af Gud hidført Naturproces. I Frihedsforholdet maa der ikke blive Tale om virkelig Tvang, end ikke Kjærlighedens. Ja, det ligger egentlig just i Kjærlighedens Begreb, at den ikke tvinger paa den Maade, at Friheden ophæves. Paa samme Tid som vi nære al Agtelse for deres Følelser, der gjerne ville klynge sig til Haabet om en almindelig Apokatastasis, maa det derfor siges, at dens Mulighed ikke lader sig indse, naar vi ikke ville krænke Begrebet om Menneskets personlige Frihed.

Man har ogsaa søgt at undgaa Antagelsen af evige Straffe og dermed Antagelsen af en evig Dualisme, en endeløs Dissonans i Tilværelsen, ved at opstille en Lære om de Ugudeliges endelige fuldkomne Tilintetgjørelse.

[1]) Die Religion. Lpz. 1869. I, 353 ff.

Denne Lære støder dog strax paa den Hindring, at Guds Hensigt med alle, ogsaa med de Ugudelige, synes lige saa lidt opnaaet derved som ved deres evige Straf, da det jo ogsaa her antages, at han maa opgive dem som redningsløse. Men vi kunne overhoved ikke indgaa paa Forestillingen om noget personligt Væsens fuldkomne Ophør, eller at Gud skulde have givet nogen af os en Tilværelse, der er bestemt til at forsvinde. Vi have ikke alene ingen Erfaring for, at en sat Existens tages tilbage. Men Tanken er ogsaa blottet for ethvert virkeligt Tilknytningspunkt i den hellige Skrift. Og efter vore psychologiske Forudsætninger om den uopløselige Enhed af Aand og Natur falder det i Virkeligheden ikke lettere at tænke sig en absolut Tilintetgjørelse af Aand end en absolut Tilintetgjørelse af Natur. Hypothesen maatte støttes ved en betænkelig Indrømmelse til den materialistiske Forestilling, hvorefter Aanden ikke er noget Substantielt, men kun et Udtryk for den Livsvirksomhed, som er betinget af de legemlige Functioner. Men at gjøre en saadan Antagelse gjældende for somme personlige Væseners Vedkommende (de Onde) og ikke for andres (de Gode) vilde være en Vilkaarlighed. De psychiske Grundforhold ere de samme for alle. Hypothesen er et Product af Forlegenhed over for den evige Døds tunge Gaade.

Den engelske Theolog Dr. Farrars Bog om Helvedesstraffene, som har vakt adskillig Opmerksomhed ogsaa hos os, er ikke noget Forsøg paa at negte de hinsidige Straffe. Ogsaa han fastholder, at Synden vil faa sin fulde Straf. „At der er en forfærdelig Gjengjældelse

for uangret Synd her og hisset, at uden Helligheb intet Menneske kan se Herren, at Synd ikke kan tilgives, førend den forsages og angres,“ [1]) dette fastholder Forfatteren. Men han opstiller heller ikke noget Dogme om en universal Apokatastasis. „Jeg tør ikke fremsætte noget Dogma om Universalisme, dels fordi det ikke med tydelige Ord er aabenbaret, og dels fordi det er umuligt for os at vide, hvor langt den Forhærdelse kan gaa, der er en Følge af halstarrig Vedbliven i det Onde, eller hvor stor den menneskelige Viljes Kraft er til at modstaa Guds Lov og forkaste hans Kjærlighed.“ [2]) „At der i det tilkommende Liv vil være Grader af Straffe, lette eller tunge, i Forhold til Brødens Grad, at en Sjel muligens kan, endog for bestandig, ved sin egen Kraft og sin egen Vilje udelukke sig fra Samfundet med Gud, er Læresætninger, der hverken ere uretfærdige eller ubarmhjertige, og heller ikke er der i dem noget, der oprører Menneslægtens Samvittighed og Instinkter.“ [3]) Derimod mener Forfatteren, at den hellige Skrifts „Lære om denne Sag er ubestemt“, og „i det lidet, som Skriften virkelig siger om de Dødes Tilstand, møde vi disse tilsyneladende uløselige Modsigelser.“ [4]) Derfor, mener han, bør der lige saa lidt fixeres noget bestemt Dogma om nogles virkelige Fortabelse i al Evighed, som dette bør ske med Hensyn til Apokatastasis.

---

[1]) Alvers Oversættelse S. 9.
[2]) Ibid. S. 4.
[3]) S. 144.
[4]) S. 177.

Men under enhver Omstændighed maa Forfatteren protestere mod den Lære, „at den aller største Del af Menneskeslægten hjemfalder til en Dom til evig Fordømmelse.“ [1]) Den Mening, at de aller Fleste tilsidst ville blive frelste, er Bogens Grundtanke; sin Tænkning, sin Lærdom og hele sin Veltalenheds Kraft samler Forf. om at hævde dette Haab. „Vort Spørsmaal gjælder den store Mængdes, den overvældende Majoritets Skjæbne. De ere ikke i en saadan Stilling, at de kunne med en Gang gaa ind til Himlens Renhed og Fred. De ere meget ufuldkomne og syndige; men de ere aldeles ikke bare onde; de ere aldeles ikke uden Kjærlighed og ædle Egenskaber og Impulser. De have ikke elsket det Onde eller folgt sig til det. Hvad skal blive deres Skjæbne hinsides Graven?“ „Den romersk-katholske Kirke vilde svare, at saadanne Sjele komme i Skjærsilden.“ [2]) Og for den romerske Skjærsildslære har Dr. Farrar megen Sympathi, om han end ikke fuldt ud kan godkjende dette Dogma i dets ejendommelige romerske Skikkelse. Han indtager her væsentlig samme Standpunkt som en stor Del af den nyere protestantiske Theologi, der i sin Lære om „Mellemtilstanden“ viser en klar og vistnok fuldt berettiget Tendens til at gjenoptage visse purgatoriske Foreſtillinger. Dr. Farrar opkaster i en Prædiken det Spørgsmaal: „Mon de ere faa, som blive salige?“ Han henpeger paa, at Herrens Svar paa dette Spørgsmaal, da det rettedes

[1]) S. 143.
[2]) S. 176.

til ham (Lc. 23, 42), nærmest kun var dette practiske: „Stræber alvorlig at gaa ind gjennem den snevre Port," og han mener, at Skriften levner os et Haab om, at langt flere ville blive frelste, end den vulgære Forkyndelse saa ofte vil indrømme. Vi have allerede gjort opmerksom paa, at naar der spørges om Talforhold i denne Forbindelse, da har Kirken aldrig indladt sig paa nogen definitiv Besvarelse, der har Katholicitetens Præg. Men selv om man her indrømmer Tilladeligheden af den mildeste, eller som Dr. Farrer gjerne kalder det, den barmhjertigste Læreform, og selv om vi dermed opnaa et Resultat, som viser sig tjenligt til i kjendelig Grad at imødegaa de Indvendinger, som rejses i den barmhjertige Medfølelses Navn, saa maa det dog siges, at Dr. Farrars Resultat aldeles ikke hjælper os ud over den dogmatiske Vanskelighed. Vi kunne overhoved i dette Stykke ingenlunde hjælpe os med den Qvantitetens Kathegori, hvorved han væsentlig dvæler. En alvorlig Mand har engang sagt: „Gives der en eneste Sjel, som i al Evighed gaar fortabt, da er der ingen Salighed for mig." Dette er Udtryk for et mere consequent Standpunkt end det, der indtages af Dr. Farrar, som synes at mene, at Vanskeligheden er hævet, naar det kun tør antages, at de Fleste vorde frelste. Gaar man ud fra Frelseteleologiens Synspunkt, hvorefter Gud ikke vil nogen Synders evige Død, da bliver det, væsentlig seet, ikke lettere at indse, at Gud naar sit Maal, dersom en eneste Sjel fortabes, end det er at fastholde Maalets Opnaaelse, naar mange fortabes.

Da Dr. Farrars Skriftbevis væsentlig hviler paa en

Betragtning af de Steder i den hellige Skrift, som ovenfor ere behandlede, behøve vi ikke her at indlade os derpaa. Sin Betydning turde hans Indlæg i Forhandlingen fornemmelig have dels i den veltalende og energiske Protest, hvormed han har mødt Fanatismens raa og udskejende Misbrug af Læren om de evige Straffe, dels i den Kraft, hvormed han gjør gjældende den Betragtning, som ligger til Grund ogsaa for vor Udvikling, „at Syndens Straf er det congruente Resultat af dens egen Virken;“ [1]) eller „at Straffen virker i Form af naturlige Consequenser; at den syndige Sjel ikke kan se Gud, saa længe som den elsker sin Synd.“ [2]) Endelig tro vi, at han ved at give udvidet Plads for purgatoriske Forestillinger har pegt paa et Punkt, der er frugtbart for fornyet theologisk Udvikling. Men vi ere endnu ikke komne til Stedet for en nærmere Betragtning af dette Stykke af Kirkens almindelige Tro gjennem Tiderne. Derimod kunne vi ikke indse, at Dr. Farrar ved sin Theori om de Flestes Redning har bragt det dybeste Spørgsmaal, hint Spørgsmaal om, hvorledes Gud naar sit Kjærlighedsformaal med Menneskene, sin Løsning et eneste Skridt nærmere.

[1]) S. 154.
[2]) S. 173.

Capitel III.

Arvesynd.

§ 29.

Sin Afslutning finder det christelige Begreb om Synden først i *Arvesyndens* Begreb som Slægtssynd. — Det er en Kjendsgjerning, som er Gjenstand for umiddelbar Erfaring, en Bevidsthed, som er indforlivet i ethvert Menneskes Hjerte, at alle Mennesker, som fødes til Verden paa almindelig Maade, ere Syndere. Og der gives ingen Erfaring i noget menneskeligt Liv om et Øjeblik, da vi gik over fra en syndfri Tilværelse til en syndig. Denne Kjendsgjerning lader sig kun forklare derved, at vi fødes til Verden som Syndere. Men er dette saa, er Synden paa den Maade Slægtssynd, da maa den datere sig fra Stamfaderens Fald.

Kirken lærer dette. Den fatter Synden som en Skade, der nedarves fra det første Menneske gjennem naturlig Forplantning. Dens Lære om Ophævelsen af Menneskets Samfund med Gud er altsaa en Lære om Ophævelsen af *Menneskeslægtens* Samfund med

Gud formidlet ved det første Menneskes Fald som den Person, i hvem Slægten havde en potentiel Tilværelse.

Negativt betegnes den arvelige Fordærvelse som en Mangel af den oprindelige Hellighed og Retfærdighed, positivt som ond Lyst.

Naar Kirken altid har fastholdt og bekjendt, at denne arvelige Fordærvelse er „virkelig Synd", da ligger heri, at den ikke kan tænke sig Synd uden tillige at tænke sig Skyld og Straf.

Men idet vi fastholde Begrebet om en arvelig Skyld som nødvendig Consequens af den arvelige Synd, skjelne vi tillige mellem deres Tilstand, i hvem Synden endnu kun har en potentiel, endnu ikke i Bevidsthed og actuel Vilje udviklet Tilværelse, og deres, hos hvem den existerer i selvbevidst Actualitet. Det er først den, som er udviklet til actuel Personlighed, der har Forudsætningerne for at contrahere Skyld i fuld personlig Betydning.

Læren om Arvesynden har altid i Kirken været opfattet som en fundamental Artikel, der har sit Correlat i Læren om den frelsende Naades Universalitet. Enhver Fornegtelse paa dette Punkt har den derfor altid betegnet som en fundamental Vildfarelse.

1.

Ethvert Forsøg paa at opfatte Synden, den syndige Fordærvelse med alle dens Følger i dens Helhed alene som en Complex af individuelle Kjendsgjerninger er forgjeves. Menneskeheden er ikke blot, mathematisk, en Complex af indbyrdes af hverandre uafhængige Individer, men den er i hele sit Liv en Organisme, en Menneske-Slægt. Og Menneskehedens Synd opfatte vi ikke i dens dybeste Væsen og i hele dens Omfang, uden at den opfattes som en virkelig Slægtssynd. Havde Menneskenes Synd kun en individuel Oprindelse, da maatte det enten med Pelagius antages, at Mennesket fødes til Verden i ethisk Indifferens (utriusque capax), eller med Rousseau og somme Rationalister, at vi fødes ethisk gode, og at det Ondes Vorden i Individet væsentlig er at tilskrive det onde Exempels Magt. Vistnok tales der ikke uden Føje om en barnlig Uskyldighed. Men den er dog kun relativ. Barnet er i Sammenligning med den Voxne relativ uskyldigt indtil et vist Punkt, fordi det, der hos den Voxne er actuel Syndighed, hos Barnet indtil videre kun er latent, potentielt og ubevidst Anlæg. Synden har endnu ikke faaet den Magt, som den efterhaanden vinder ved Udvikling af Syndelysten, ved Fristelser, som Barnet endnu ikke kjender (f. Ex. til Gjerrighed, til Utugt) og ved Lovens Forbud, som ægger til Overtrædelse. Derfor er Barnet ogsaa mere paavirkeligt af det Gode end den Voxne, hvis Modstand er større, et Forhold, som har faaet sit mest prægnante Udtryk i det Ord af vor Frelser,

at den Voxne maa omvende sig og blive som Barnet for at komme ind i Guds Rige, og at Guds Rige hører Børnene til. Men Erfaring lærer tillige, at der selv i det lille Barn er tilstede en umiddelbar Tendens til det, som ikke er godt. Hvor tidlig opdage vi ikke hos Barnet Gjenstridighed, Trods, Misundelse, overhoved Vidnesbyrd om Tilstedeværelsen af en umiddelbar Egoisme. Var der fra først af en virkelig Mulighed given for en synd løs Tilværelse, enten fordi det umiddelbare Udgangspunkt var ethisk Indifferens, eller fordi det var det positivt Gode, da maatte det dog ventes, at en og anden blev bevaret for Synden, eller at der indenfor den ordinære menneskelige Existens gaves Exempler paa syndfrit Liv paa Jorden. Men at et saadant Exempel ikke gives, indrømmes endog af Pelagius. Den omhyggeligste Opdragelse til Fromhed og Gudsfrygt, den ængsteligste Omsorg for at bevare det opvoxende Barn mod alle skadelige Indtryk er ikke istand til at holde Synden ude. Theorien om Individets Begyndelse i Syndefrihed svæver altsaa ganske i Luften. Den er en Hypothese, som ikke stadfæstes af nogensomhelst Erfaring fra det ordinære Menneskeliv. Derimod stadfæster det sig alment, at alt, hvad der er født af Kjød, er Kjød, hvoraf vi ad Inductionens Vej slutte, at vi ere Kjød, *fordi* vi ere fødte af Kjød, en Slutning, som for vor christelige Bevidsthed har sin sikre Borgen i den hellige Skrift. Den syndige Fordærvelse maa være os *medfødt*. Vi maa have *arvet* vor syndige Bestemthed. Ved at negte dette, for at forklare Individets Synd alene af udenfra virkende Potenser, indvikle Individualismens

Forsvarere paa dette Punkt sig i en Selvmodsigelse. Thi enten maa det antages, at disse Potenser kun have en tilfældig Indflydelse, hvorved al Forstaaelse af Syndens Almindelighed maa opgives; eller det maa antages, at de have en nødvendig Indflydelse; men ved denne Antagelse opgiver Individualismen sit eget Udgangspunkt, Forestillingen om Individets væsentlige Uafhængighed af Slægten. Arvesyndens Begreb stadfæstes ogsaa ved den Kjendsgjerning, at visse særegne syndige Tilbøjeligheder tydeligvis forplante sig — og det ingenlunde blot per imitationem — fra Forældre til Børn, fra Slægt til Slægt ligesom andre naturlige Qvaliteter. Og om den Enkelte vilde forsøge at besvare det Spørgsmaal: Naar begyndte jeg at synde? naar blev jeg en Synder? da vilde han erfare, at det er ham umuligt at pege paa en saadan Begyndelse. Den syndige Udviklings Begyndelse maa for enhver tænkes sammenfaldende med hans menneskelige Tilværelses Begyndelse. Gaa vi ud fra den Forudsætning, som alt, hvad vi hidtil have erkjendt, nøder os til at gaa ud fra, at der dog i Slægtens Liv gaves et Øjeblik, da Mennesket faldt i Synden, fordi Synden dog ikke kan være noget Oprindeligt i den menneskelige Tilværelse, da maa dette have været et Øjeblik i det første Menneskes, i vor Stamfaders Liv. Tænkes Synden som Virkning af en oprindelig fri og bevidst Selvbestemmelse, da maa det være det første Menneskes fri og bevidste Selvbestemmelse, som er dens Aarsag; og vor syndige Bestemthed maa som en peccatum originale originatum være Arv fra ham, hvis Synd bliver at betegne som den

egentlige peccatum originale originans. I ham har Slægten potentiel Tilværelse. Omnes ille unus fuimus, siger Augustinus. Hans Fald er derfor ikke et Menneskes Fald, men Menneskets Fald, Slægtens Fald.

Begrebet Slægtssynd kunde nu synes at komme i Strid med den Erkjendelse, at Synden i sit inderste Væsen er Viljesag, Selvbestemmelse. Der gives ogsaa en Theori om Arvesynden, en Imputationslære, hvorefter Arvesynden egentlig kun er Adams og i ham Slægtens actuelle Synd, der kun udvortes tilregnes Adams Efterkommere. Gud skulde altsaa kun derfor anse os for brødefulde, fordi vi ere den syndende Adams Efterkommere, i hvem vi potentielt have syndet, medens det ikke skulde ligge i Arvesyndens Begreb, at Brøden er vor egen. Arvesynden faar derved udelukkende Characteren af en paa udvortes Maade sat Bestemthed ved os, uden i nogen Maade at være indre Selvbestemmelse. Om dem, der blive staaende ved denne mechaniske Imputationstheori, erklærer imidlertid allerede den hellige Thomas, at de peccatum originale nomine concedentes, secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam. Et hoc manifeste justitiæ divinæ repugnant, ut sc. aliquis obligetur ad poenam, qui culpam non habet, cum poena juste nonnisi culpæ debeatur. Vi kunne i Virkeligheden ikke blive staaende ved Begrebet om Slægtssynden som umiddelbar Bestemthed i denne exclusive Betydning, den syndige Bestemthed lader sig hos et personligt Væsen aldrig i absolut Betydning adskille fra en vis Grad af Selvbestemmelse.

Et blot og bart naturbestemt Væsen er ingen Personlighed. Hvor der er et Selv, der er der ogsaa i alle Fald et Minimum af Selvbestemmelse. Hvor denne i enhver Betydning mangler, der er Selvet ikke. Men vistnok er det saa, at Personligheden selv kan existere i potentiel eller latent Skikkelse. Der vil da ogsaa Selvbestemmelsen have det Potentielles eller Latentes Character. Den vil have Characteren af en umiddelbar Tendens og navnlig give sig tilkjende uden actuel Bevidsthed. Ved denne Erkjendelse have vi i Virkeligheden kun anvendt paa vor Syndighed en psychologisk Grundsætning, som gjælder om hele vort personlige Liv, at Selvbestemthed og Selvbestemmelse paa alle Punkter ere uadskilleligt forenede. Og vi kunne ikke opgive denne Grundbetragtning, om vi end maa tilstaa, at disse Tilværelsens Traade ere saa vidunderlig fint sammenvævede i vort Liv, at vi tilsidst ikke kunne skjelne dem fra hinanden. En Handlings nærmeste Aarsag kan være meget tydelig. Men den er jo atter Virkning af en Aarsag o. s. v. Det samme gjælder subjectivt om Bevæggrunden. Og jo mere vi nærme os det inderste, oprindelige Udgangspunkt for Bevægelsen, desto vanskeligere bliver Causalforholdets Analyse, indtil Traadene forsvinde for det skarpest udrustede Blik i Personlighedens mystiske Baggrund. De, der stille en saadan Analyse som Betingelse for sin Godkjendelse af Arvesyndens Begreb, burde mindes, at vi paa samme Maade kunde drage i Tvivl deres Berettigelse til at tale med om Betydningen af den simpleste menneskelige Handling, dersom de ikke lige indtil det første Udgangspunkt kunne

lægge blot de vidunderligt sammenarbejdede psychiske Factorer af Bestemthed og Selvbestemmelse, af objectiv og subjectiv Art, hvori den har sin Aarsag eller sit Motiv. Vi staa her over for en psychologisk Kjendsgjerning, hvorfra Synden i vort Liv ikke kan antages at danne nogen Undtagelse, hvis vi ikke ville antage den crasse Foreſtilling om en Fordømmelse propter alienam culpam.

Vor arvelige Broſt er nærmeſt en Mangel (privatio). Ethvert Menneſke, ſom fødes til Verden paa almindelig Maade, lider under Mangelen af det, der er tabt i Adam, den oprindelige Helligheд og Retfærdighed: carentia justitiæ originalis. Men dermed er ikke ſagt, at Menneſket kun lider af en Mangel, eller at Arveſynden kun er en Defect ved vor umiddelbare Tilſtand, ſaa at vi umiddelbart befinde os i en Tilſtand af puris naturalibus, hvorom kun er at ſige, at den ikke er poſitivt god. I Begrebet om totus homo corruptus ligger, at hele vort perſonlige Liv har taget en ny Retning, en prava inclinatio. Umiddbart have vi en Tendens til at leve for Egoismens i Stedet for at leve for Kjærlighedens Maal. Dette forklarer Syndens hele opløſende Magt i vort Liv. Thi Egoismen er det Opløſende, medens Kjærligheden er det Forenende og Harmoniſerende i det indre Liv. At vi have Arveſynd vil derfor ſige, at vort Væſen allerede fra Fødſelen af er umiddelbart bortvendt fra Gud, eller at vi ere fødte med en umiddelbar Drift til at leve for noget andet end for ham. Derfor maa der en gjennemgribende Forandring til med os, om vi ſkulle reiſes fra vort Fald.

Staa vi alle i naturlig Forbindelſe med Slægtens

ene Stamfader, saa at vi alle have Del i hans Synd, da staa vi ogsaa i naturlig Forbindelse med alle dem, der nedstamme fra ham paa naturlig Maade, og have Del i hverandres Synd. Menneskehedens Synd bliver saaledes i Kraft af Solidaritetens Lov en stor Fællessynd. Derfor er det ret, at Menigheden mødes paa Bods- og Bededage for med ét Hjerte og én Mund at bekjende sin fælles Synd for Gud. Slægten staar overhoved for Gud ikke som en Samling af atomistisk isolerede Enkeltvæsener, men som en Organisme, hvori hvert Lem, hvert Organ betinger og betinges af det andet. Dersom det i sedelig Henseende, i Guds Dom om os ene og alene kom an paa, hvad den Enkelte gjør i absolut ethisk selvstændig Isolation som Enkeltvæsen, da vilde overhoved Resultaterne af enhver ethisk Indflydelse udenfra være ethisk betydningsløse. Hvad der kan udrettes ved al menneskelig og guddommelig Pædagogi vilde være uden ethisk Værd i Guds Øjne, fordi det ikke var Resultater af et Personlighedsarbejde i absolut Selvstændighed. I Modsætning hertil har Kirken alle Dage været dybt gjennemtrængt af Bevidstheden om Solidaritetens Betydning baade in malam og in bonam partem. Derfor har den paa den ene Side sin Bodspraxis som en Fællesbod, og paa den anden Side anvender den kirkelig Formaning og Tugt og opfordrer til indbyrdes Forbøn i den Forvisning, at som vi ere sammen om Broden, saa kan ogsaa den ene komme den anden til Hjælp med sine egne ethiske Erhvervelser og sit ethisk-religiøse Arbejde. Ud fra det samme Synspunkt handle i Virkeligheden uafladeligen ogsaa de, som ivrigst negte

Solidaritetens Lov sin Anerkjendelse, hvor den kommer i Anvendelse paa Begreberne Synd og Naade.

Kirken har altid fastholdt, at denne nedarvede Fordærvelse er „virkelig Synd", der udelukker alle dem fra det evige Liv, som ikke fødes paany. Vistnok er det saa, at det først efterhaanden under Udviklingen af et bevidst og actuelt Viljeliv viser sig, hvorledes den oprindelige habitus peccandi connatus falder sammen med den selvbestemte habitus peccandi acquisitus, der selv er Resultat af bevidst Actualitet. Men principielt maa det fastholdes, at der ikke gives noget Øjeblik i vor personlige Tilværelse, hvori der ikke er Anvendelse for den hellige Augustins Ord: Non inviti tales sumus. Det vil her sige: Der gives intet Øjeblik i vort Liv, hvori Synden for os ene og alene er en Skjæbne, hvorunder vi lide, saa at den enten overhoved aldeles intet har med vort Viljeliv at gjøre eller paanødes os som noget, der helt igjennem er imod vor Vilje. — Er dette vor umiddelbare Tilstand, da kunne vi i vor Umiddelbarhed ikke være Gjenstand for den hellige og retfærdige Guds Velbehag. Synden i enhver Skikkelse saa vel som paa ethvert Udviklingstrin, Synden, som altid er det Vanhellige og Uretfærdige, maa altid være Gjenstand for Guds Mishag, hans Uvilje. Han vilde ikke være den hellige og retfærdige Gud, om han ikke reagerede imod den. Uden Helligheд skal ingen se Gud. Dette er Forholdets objective Side. Men det har ogsaa en subjectiv Side: Uden Helligheд kan ingen se Gud. Vor Tilstand i Umiddelbarheden characteriserer sig just ved Hjertets umiddelbare Bortvendelse fra Gud.

Det søger umiddelbart sin Lykke i det, som ikke er Gud. Den umiddelbare Fortabthed er med andre Ord ikke blot Arvesyndens positive Straf, men ogsaa dens naturlige Følge.

Men er Synden saaledes bleven „overflødig" til Fortabelse, saa er og Naaden bleven overflødig til vor Frelse. Den universale Fortabthed i Synden har sit Correlat i Guds Frelseviljes Universalitet. Var Slægten med Nødvendighed Fortabelsen hjemfalden, da vilde vi forgjeves søge et Svar paa det Spørgsmaal, hvorledes Guds Kjærlighed kan tillade Slægtens Fortsættelse. Svaret er givet i den Frelsens Kjendsgjerning, hvorved det bliver muligt lige saa vel for den faldne Slægt som for dens Stamfader, der handlede uden nogen oprindelig syndig Bestemthed, at naa Guds Kjærlighedsformaal med os, det evige Liv.

Her rejser sig imidlertid en Vanskelighed, som har sin Grund i den Betragtning, at Frelsen jo er knyttet til visse Frelsens Midler, hvortil ikke alle faa Adgang. Skulle vi tro, at Brøden og Straffen nødvendigvis maa vorde den samme, hvad enten Synderen har staaet eller ikke staaet i det bevidste Valgs Mulighed over for den gjenfødende Naade? Medfører Synden med Nødvendighed altid samme Skyld og samme Straf, hvad enten den er tilstede kun som Arvesynd, det vil sige som umiddelbar og ubevidst Potens, eller den er bleven bevidst Actualitet?

I Besvarelsen af dette Spørgsmaal viser der sig indenfor den nyere lutherske Theologi en kjendelig Tilbøje-

lighed til at gjenoptage den ældre kirkelige Distinction mellem Arvesynden som en peccatum, quod absque consensu contrahitur, og peccatum actuale, quod committitur cum consensu, og en deraf følgende Forskjel i Skylden og i Straffen. Vistnok gives der overhoved ingen Form af Synd, som ikke i det Mindste potentielt er en Personlighedssag. Derfor gives der heller ingen Form af Synd, som i og for sig er uskyldig og ustraffelig. En vis poena damni, carentia Dei visionis beatificæ fastholdes derfor som Arvesyndens nødvendige Consequens. Men efterdi Arvesynden, som saadan maa tænkes som den mindst mulige Synd med Hensyn til Skylden, fordi den er tilstede i den mindst mulige Grad af Bevidsthed, saa maa ogsaa Straffen tænkes som den mindst mulige. Mænd som den hellige Thomas, Bonaventura og andre have derfor udtalt den Tanke, at der for dem, som dø uden anden Synd end Arvesynden, altsaa inden deres personlige Liv kom til bevidst Actualitet, vil være Adgang til en vis naturlig Lyksalighed uden positiv Smerte ved Tabet af den overnaturlige[1]). Dette sidste er dog ikke romersk Kirkelære i streng Betydning, men kun en Skoletheori ved

[1]) Cfr. Luther om de smaa Børn, der dø uden Daab: „Wie wohl die kleinen Kinder mit auf die Welt bringen die angeborene Sünde, so ist es doch ein großes, daß sie wider das Gesetz noch nicht gesündiget haben. Dieweil denn Gott von Natur barmhertzig und gnädig ist, wird er sie deß zur Verdammniß nicht entgelten lassen, daß sie die Taufe nicht haben bekommen können." Werke Walch I, 1569. Og Cotta til Gerhard Loc. 21 § 238: Damnationis actu illatæ causa adæquata non est peccatum originale.

Siden af en anden Skoletheori, ifølge hvilken man ikke vover at negte, at der ogsaa for saadanne vil vorde Adgang til et bevidst Valg og derigjennem til den fulde Salighed, medens man lige saa lidt tør opstille et positivt Dogma om et Punkt, hvorom saa lidet er aabenbaret. „Paa Beskaffenheden af de udøbte Børns Straf kunne vi her ikke indlade os nærmere; Theologerne af den strengere Anskuelse tro, at de ere befriede for de Fordomtes poena sensus, medens de andre beraabe sig paa Guds forborgne Frelsesførelser og paa de mange Boliger i Faderens Hus. (Joh. 14, 2; Ro. 11, 33) S. Thomas, Summa P. III Qv. LXVIII Art. II. III.»[1]) Den Antagelse, at Adgangen til Faderhuset hinsides vil blive stillet til Valg for alle dem, som her stode udenfor Valgets Mulighed, hyldes af et overvejende Antal protestantiske Theologer; kun at den hos dem, trods deres theoretisk strengere Skriftprincip, gjerne udtales med større Frejdighed. — Man har, siger Martensen, med Hensyn til Spørgsmaalet om Arvesynden og den actuelle Synd „ikke tilstrækkelig skjelnet mellem den Fordømmelse, der hviler over det syndige Slægtliv, og den personlige Fordømmelse af det enkelte Individuum. Om Individets Fordømmelse kan der i streng Betydning kun være Tale, naar det selv har truffet en personlig Afgjørelse.“ „Arvesynden som saadan medfører ikke Fordømmelse (d: i streng Betydning) for noget Individuum.“[2]) Saaledes ogsaa

[1]) Wetzer & Weltes Kirchenlexicon. Freib. 1856. V. 235.
[2]) Dogmatik S. 209.

Dorner[1]) og andre. Dette er en Gjenoptagelse af den gamle i den romerske Kirke endnu gjældende og i vor Kirke i det Mindste ikke formelt forkastede Sætning, at kun Synd, som er begaaet i bevidst Actualitet er egnet til at contrahere Skyld i fuld personlig Betydning. Kun hvor denne Forudsætning er tilstede, kan der blive Tale om den fulde personlige Straf: actualis poena peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus. Ikke over Arvesynden som saadan, men over den personligt actuelle Synd hviler den Straf, som fra sin objective Side er bleven kaldt en poena ignis, fra sin subjective Side en poena sensus, til Forskjel fra poena damni.[2])

Med Hensyn til Spørgsmaalet om den Maade, hvorpaa Synden tænkes forplantet fra Individ til Individ, har Kirken altid fastholdt som almindelig Grundsætning, at det sker «propagatione, non imitatione.» Som et Fællesudtryk for den gjældende kirkelige Opfatning turde den hellige Thomas's Ord kunne anføres: Omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo . . . sic homines ex Adam derivati sunt tamquam membra unius corporis. Men selvfølgelig vil der blive en Forskjel inden Stoletheorierne, eftersom disse hylde en creatianst eller en traducianst Psychologi. Fra

[1]) Synden kan først da være „moden til endelig Dom, naar den paa ingen Maade er naturnødvendigen necessiteret, f. Ex. ved Slægtssynden, men nagr Subjectet paa en eller anden Maade er sat i Stand til at træffe Afgjørelsen frit ud af sig selv." Glaubenslehre I, 175 o. a. Stt.

[2]) Til denne Distinction henviser ogsaa Dorner, l. c. 168,

Creatianismens Side, saaledes som den gjerne hyldes af romerske Theologer, heder det: „Forplantningen sker ved den naturlige Nedstammelse fra Adam, saa at den Enkelte ved sin Indtræden i den fra Adam stammende Slægt tilligemed den menneskelige Natur ogsaa overtager Arvesynden fra Adam . . . Endskjønt Gud ved Avlingens Act skaber Sjelen . . . saa er dog at fastholde, at Synden gaar over ved den kjønslige Nedstammelse; thi just formedelst den kjønslige Avling forplanter sig den menneskelige Natur, der i Stamfaderen har tabt Naaden. Det er derfor aabenbart, at Gud med Sjelen ikke tillige skaber Synden . . . Sjelen er nu berøvet Naaden, fordi Menneskет, hvoraf den er bleven en Bestanddel, nedstammer fra Adam og som Følge af denne Nedstammelse er berøvet Naaden.“ [1]) Paa denne Maade, og ikke i manichæisk, dualistisk Betydning, er det ment, naar det heder hos den hellige Thomas: Anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis nec ex se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem. Sic enim fit pars humanæ naturæ (corruptæ) derivatæ ab Adam. Gjøres imidlertid Creatianismen gjældende i fuld Exclusivitet, saa at det, vi modtage fra Adam, ene og alene er den legemlige Natur, medens Sjelen i egentlig Betydning skabes af Gud, da forekommer det os vanskeligt at finde Vejen mellem de to Alternativer, som vistnok begge positivt forkastes af Kirkelærerne, nemlig at Synden enten overføres paa Sjelen fra den legemlige Natur, eller

[1]) Hense i Wetzer und Weltes Kirchenlexicon Art. Erbsünde.

at den er Sjelen medskabt. Vi foretrække derfor den traducianske Forklaring som den simpleste og klareste. Vistnok have vi, som det vil erindres,[1]) indrømmet Tilværelsen af en creatianst Factor ved vor individuelle Vorden, en Betragtning, som synes nødvendig for at forklare Individets personlige Ejendommeligheder, der netop adskille det fra alle andre Individer og følgelig ikke kan forklares traducianst. Men det psychisk Almenmenneskelige har sin tilstrækkelige Forklaring i Overførelsen fra Individ til Individ ved Avlingen. Denne Betragtning har nemlig ogsaa den Fordel, at den ikke kommer i Conflikt med Begrebet om den væsentlige Enhed af Aand og Natur. Den creatianske Theori synes os paa dette Punkt i alle Fald kun da begribelig, naar den paa sin Side ikke optræder exclusivt, ikke fatter den fra Adam nedarvede Natur som den absolut sjelløse Legemlighed. Et Tilknytningspunkt for en saadan moderat Creatianismus er givet i Thomismen. Om Aanden som det Intellectuelle og Immaterielle i os, som anima intellectiva, fastholder Thomas, at den kun kan være Gjenstand for Skabelse: Anima intellectiva . . . quum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Derimod lærer han om Aanden som anima sensitiva, at den forplantes ved Fødselen. Anima sensitiva in homine generatur ex semine.[2]) Forøvrigt har Kirken med Føje ikke negtet nogen af Theorierne Plads, da den

[1]) II, 308 ff.
[2]) Summa T. I. P. 1. Qu. CXVIII Art. 1. 2.

ene lige saa lidt som den anden efter sin Mening støder an mod vedtagne kirkelige Principer.[1])

2.

Læren om Syndens Almindelighed og den medfødte Fordærvelse hænger sammen med almenmenneskelige Forestillinger, som have skaffet sig en Mangfoldighed af Udtryk i Hedenskabet. „I Mysterierne — siger Platon — er det os berettet, at vi her ere i et Fangenskab for at bøde for en gammel Skyld;" og Horatz skriver i en af sine Satirer, at ingen fødes uden Laster: Vitiis nemo sine nascitur.[2]) Hos Euripides heder det ligefrem i et Fragment: ἔμφυτος πᾶσιν ἀνθρώποις νάκη; og Sophokles betegner Synden, ἁμαρτάνειν, som noget, der er fælles for alle Mennesker (τοῖς πᾶσι κοινὸν). Bevidstheden om Syndens umiddelbare Magt i vor Natur kommer for Dagen i Ytringer som disse af Ovid: Video meliora proboque. Deteriora sequor. Og paa et andet Sted: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Udtryk for en gammel Skyld, som forplanter sig fra Slægt til Slægt, finde vi hos Sophokles:

---

[1]) Paa samme Tid som Creatianismen maa betegnes som den almindeligst herskende Læreform i Katholicismen og Traducianismen (eller Generatianismen) i Protestantismen, gives der dog romersk-katholske Traducianere, f. Ex. Klee og Frohschammer og lutherske Creatianere f. Ex. Melanchton og Brenz. En udførlig Behandling af Spørgsmaalet vil man finde i Scheebens Dogmatik II, 175 ff.

[2]) Sat. I. 3, 68.

Den, hvis Hus er rystet af Guders Haand, evig
Vanfred ham traf; fra Slægt
Til Slægt den trænger sig frem
— — — — — — — —
Nu ser jeg i Labdakos Hus den gamle Jammer,
Og Slægt ej frelser Slægt;
Dem styrter en Gud,
Som ej kjender Forsoning.[1])

Men medens der, som før bemerket (§ 23, 2), i Hedenskabet viser sig en gjennemgaaende Tilbøjelighed til at svække Skyldens Begreb eller holde det ude og saaledes til at betragte den syndige Fordærvelse som en Skjæbne, hvorunder vi lide, saa er Kirkens Mænd fra første Færd af paa det Rene med vor Skyld. Overfor enhver deterministisk eller fatalistisk Betragtning af det Onde gjøre de græske Fædre vort Ansvar gjældende endog paa en saadan Maade, at Begrebet om vor arvelige Brøst som virkelig Synd stundom trænges tilbage for at opretholde Begrebet om det personlige Ansvar, der i apologetisk og polemisk Henseende over for Hedenskabet for dem var af saa stor practisk Betydning. Justinus Martyr[2]) betoner i sine Apologier stærkt vor naturlige, medfødte Evne til at ville og gjøre baade Godt og Ondt. Ellers var der intet Ansvar. Ligesaa hans Discipel Tatian. De, der ikke ere enige med de Christne i Læren om Menneskets naturlige Frihed, lade det bero paa „Fødselens Beherskere", om et Menneske skal blive godt eller ondt. „Men

[1]) Antigone 577 ff.
[2]) Cfr. Forss. Den ældste kirkl. Apologi. Chra. 1882 S. 237 ff.

vi ere hævede over Fatum." [1]) Ligesaa Athenagoras.[2]) Og Clemens Alexandrinus skriver: „Det staar i vor Magt at adlyde Budene." Synden er frivillig Uretfærdighed. Ellers var Synderen uden Ansvar.[3]) Cyrillus af Jerusalem: „Du synder ikke ifølge din Fødsel, og du bedriver ikke Utugt efter en uundgaaelig Skjæbne; heller ikke tvinger Stjernernes Sammenløb dig til Udsvævelser, som nogle daarligt paastaa. Hvorfor undser du dig for at tilstaa, at det Onde kommer fra dig selv, og skyder Skylden paa de uskyldige Stjerner?" „Dersom det var af Nødvendighed, du bedrev Ukydskhedssynd, hvorfor har da Gud beredt Helvede? Dersom det var af Naturen og ikke med fri Vilje, du handlede retfærdigt, hvorfor har da Gud tilberedt en ubeskrivelig Krone? Et Lam er sagtmodigt; men endnu aldrig er noget Lam blevet kronet for sin Sagtmodigheds Skyld, da det er sagtmodigt ikke af fri Vilje, men af Naturen." [4]) Naar man med disse og lignende Udtalelser for Øje tror at kunne stille de græske Fædre i Række med senere Tiders vulgære Pelagianere, da begaar man en Uretfærdighed, idet man forsømmer at tage de tilbørlige Hensyn paa den ene Side til den Modsætning, de havde at bekjæmpe i allehaande hedensk-deterministiske Nødvendighedstheorier, som navnlig gjennem Manichæismen trængte ind i Kirken, paa den anden Side til den Omstændighed, at det anthropologiske

[1]) Orat. ad Græcos Cap, 9.
[2]) De resurrectione 6, 12.
[3]) Stromat ed Sylburg. Par. 1641 p. 388.
[4]) Katech. IV, 18. 21.

Dogma endnu kun er under Udarbejdelse og ingenlunde kirkeligt fixeret. Under disse Omstændigheder kunde det neppe ventes, at de fra sit Standpunkt skulde udtale sig anderledes, end de gjøre.[1]) Dernæst maa det heller ikke glemmes, at de ingenlunde tænke paa at negte Syndens Almindelighed, og at der ogsaa er dem, som sætte denne i Forbindelse med Adams Fald.[2]) Saaledes fremfor alle Athanasius: ἐξ ἐκείνου (ɔ: Adam) εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξέτεινεν (sc. Djævelen) τῆς κακίας αὐτοῦ ἐνέργειαν,[3]) en Tanke, som oftere kommer igjen i forskjellige Udtryk og Forbindelser hos ham og videre udviklet hos de græske Fædre. De Cappadociske Fædre, Chrysostomus, Theodor af Mopsvestia, Cyrillus af Alexandria og andre fra samme Tid lære: at Døden og i Forbindelse dermed den lavere, sanselige Natur Overmagt som en Følge af Adams Synd er kommen over alle Mennesker, men uden at dermed Fornuften og enhver Evne til at ville det Gode er tabt. Ved Naadens Bistand kan Mennesket frit vælge Frelsen og stræbe efter sedelig Fuldkommenhed.

Anthropologiens Udarbejdelse tilfaldt dog væsentlig den vesterlandske Kirke og navnlig Augustinismen Denne har sin Forløber allerede hos Irenæus: Adam har ved sit Fald tabt den Hellig-Aand og Samfundet med Gud, hjemfaldt til den aandelige Død og kom ind under

[1]) Nærmere herom i Forfs. Den ældste kirkl. Apologi S. 248 ff.
[2]) Cfr. Justin Dial. c. Tryph. Cap. 95. 88; Clem. Alex. Strom. IV, 632 &c.
[3]) Contr Apollin. II, 9.

Satans Magt.[1]) Ved dette sit Fald har han, den Førstefødte, bragt sin Synd og dens Følger over os, som ere hans Arvinger, over hele vor Slægt. Vi have syndet i Adam og dø i Adam.[2]) — Tertullian lærer tradux animæ og i Sammenhæng hermed ogsaa tradux peccati. „Enhver Sjel henføres til Adam saa længe, indtil den overføres til Christum, betragtes som uren saa længe, indtil den overføres. Men den er syndefuld, fordi den er uren." „Det Onde i Sjelen er, bortseet fra det, der kommer til ved den onde Aands Indflydelse, iforvejen tilstede som Følge af den oprindelige Synd og er paa en vis Maade noget Naturligt. Thi . . . Naturens Fordærvelse er bleven til en anden Natur." Men vistnok har Sjelen ogsaa en naturlig Spire til det Gode (anima naturaliter christiana); ellers vare vi skyldfrie. Men „derfor er heller ingen Sjel uden Skyld, fordi ingen er uden Spire til det Gode."[3]) Væsentlig paa samme Maade Cyprian: Et nyfødt Barn, der ikke har begaaet actuel Synd, er ved sin Fødsel besmittet med Adams Synd og en Arving til Adams Død."[4]) Vi bære paa Syndens Smitte, den gamle Slanges Saar og Gift. — Ambrosius: Adams Synd er alles Synd, hans Død alles Død.[5]) Vi fødes syndige.[6])

---

[1]) Contr. hæreticos III, 23; V, 27, 2; 21, 3.
[2]) II, 23, 2; III, 22, 4; V, 16, 3; 18, 7; 19, 1; 12, 3.
[3]) De anima Cap. 40. 41.
[4]) Ep. ad Fid.
[5]) Ad Ev. Luc. VII, 234; IV, 67.
[6]) Apol Dav. XI, 56.

Pelagianismen[1]) er følgelig intet Product af den kirkelige Bevidsthed i lige Linje, men en ensidig Udvikling af en ældre Betragtning, som i den kirkelige Bevidsthed allerede for en væsentlig Del havde faaet sin Modvegt i Begrebet om Slægtssynden. Pelagius's Formaal er væsentlig et practisk ethisk: at hævde den Grundsætning, at vor ethiske Tilværelse maa være et Product af vor egen Frihed. Vi maa altsaa være udrustede med fuld Frihed i Valget af Godt og Ondt. Han skjelner mellem Evnen (posse), som er af Gud, Villen (velle) og ethisk Væsen (esse), som begge maa være af os selv. Forudsætningen for vor actuelle Villen og deraf følgende ethiske Væren er ethisk Indifferens: utriusque partis possibilitas. Capaces utriusque rei, non pleni nascimur et, ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriæ voluntatis id solum in homine est, quod deus condidit. Adam kan ikke have været i Besiddelse af nogen oprindelig Helligbed og Retfærdighed. Den kunde kun vorde ved hans actuelt gode, frie Villen; thi tam bonum qvam malum voluntarium est. Den ethiske Indifferens maa være den umiddelbare Forudsætning, hvormed han var sat ind i Tilværelsen. Og det samme maa gjælde om alle hans Efterkommere. En Syndetilstand som Arv fra Stamfaderen er utænkelig. Den vilde bero paa et Naturforhold, og en Natursynd er en contradictio in

[1]) Grundlaget for Pelagius's Lære vil væsentlig findes i Libellus fidei, Epistola ad Demetriadem og Fragmenter af hans Skrifter hos Augustin.

adjecto. Dernæst: Synden kan ikke være Syndens Straf, uden at Gud bliver Syndens Ophav; og endelig: Gud kan ikke tænkes at tilregne os fremmed Skyld, paa samme Tid som han tilgiver os vor egen. Desuden finder Pelagius Arvesynden uforenlig med den af ham hyldede Creatianismus. Sjelene skabes af Gud, og det kan ikke antages, at de skabes med Synd. Det er altsaa ingenlunde arvelig Brøst, men det onde Exempel og Vanen, som gjør os til Syndere. Og kun for saa vidt som Adam er den første, der har givet slet Exempel, staar hans Synd i Forbindelse med vor. Pelagius og ligesaa Coelestin lære derfor posse hominem sine peccato esse, og det gjælder baade om Godt og Ondt: non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. De kjende Synden kun som individuel Synd, ikke som Slægtssynd.

Den hellige Augustins Lære om dette Punkt turde kunne sammenfattes i følgende: Som Guds gode Skabning maa det første Menneske have været udrustet med en umiddelbart god Vilje. Men fri var denne Vilje kun da, naar der tillige var en Mulighed for at synde: potuit peccare og: potuit non peccare. Men den frie Udviklings Maal er: non posse peccare. Adam faldt og den hele Slægt faldt i ham, in quo genus hominum tanquam radicaliter institutum est (ipsum esse totum genus humanum). Ro. 5, 12 ἐφ᾽ ᾧ = in quo. Men som hans Synd er Slægtens Synd, saa er og hans Straf, Døden (aandeligt og legemligt), Slægtens Straf. I Stedet for det oprindelige posse non peccare er der indtraadt en dura necessitas peccandi, eller et non posse non peccare.

Den paradisiske Frihed er tabt, og vi beherskes af den onde Lyst, concupiscentia. Syndefordærvelsen forplanter sig med den naturlige Avling, og den hele Slægt er en massa perditionis. — Beviset for sin Lære henter Augustin fra den hellige Skrift, især Ro. 5, 12 ff; 7, 14—25; Eph. 2, 3, fra Barnedaaben og den dermed forbundne Exorcismus som en traditionel Praxis, der forudsætter Barnets umiddelbare Naturfordærvethed, fra Læretraditionen og fra Erfaringen.

Men herved ere vi komne over i det, som i strengere Forstand kan kaldes Kirkelære, og vor Opgave maa nu nærmest blive at betegne denne i dens Hovedtræk, først den Lære, som finder sin Afslutning i Tridentinum, derefter Reformationens Lære.

For at vinde en sikker Oversigt ville vi sammenfatte Læren paa dette Punkt i følgende Hovedsætninger i strengeste Tilslutning til de officielle kirkelige Actstykker:

Ved sin Synd tabte Adam Naaden og fordærvedes ikke blot paa Legemet, men ogsaa paa Sjelen.

Quicunque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore . . . non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.[1])

Si quis per offensam prævaricationis Adæ non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animæ libertate illæsa

[1]) Canones Concilii Milvetani II anno 416. Can. 1.

durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturæ dicenti: Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur.[1])

Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: A. S.[2])

Adams Synd har ikke blot skadet ham selv, men udbreder sig til alle hans Efterkommere ved Avling, ikke ved Efterligning.

Item placuit, ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur . . . A. S. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur.[3])

Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum

[1]) Canones Conc. Arausicani II, a. 529. Can. 1.
[2]) Conc. Trid. Sess. V. 1.
[3]) Conc. Carthaginiens. a. 418 Can. 2.

corporis. quæ poena peccati est. non autem et peccatum, quod mors est animæ. per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit. contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum &c.[1])

Samme Beſtemmelſe i Tridentinum,[2]) hvor der tilføjes: propagatione. non imitatione transfusum omnibus[3])

Ved egen fri Vilje, ved Menneſkenaturens Kræfter kan ingen oprejſes fra dette Fald. Det kan overhoved ikke ſke ved noget andet Middel end Guds Naade og vor eneſte Midlers Jesu Christi Fortjeneſte.

Der forlanges, at enhver Christen skal tro og bekjende: In prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse. et neminem de profundo illius ruinæ per liberum arbitrium posse consurgere. nisi eum gratia Dei miserantis erexerit.[4])

Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione. non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium. vel per humanæ naturæ vires vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo. factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio . . . A. S. quia non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos

[1]) Conc. Arausic. II. a. 529. Can. 2.
[2]) Sess. V, 2.
[3]) V, 3.
[4]) Coelestini I epistola 21 ad episcopos Galliæ a. 431 Cap. 4.

salvos fieri. Unde illa vox: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.[1])

Arvesynden er virkelig Synd og medfører Skyld.

Denne Erkjendelse findes udtalt paa flere af de ovenanforte Steder. Desuden fordømmes den Sætning af Abælard: Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum.[2])

Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet: A. S.[3])

Dog maa der skjelnes mellem den Skyld og Straf, som contraheres ved Arvesynden absque consensu, og den Skyld og Straf, som contraheres ved den actuelle Synd cum consensu.

Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur; actuale, quod committitur cum consensu . . . Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus.[4])

Overhoved forkastes enhver Lære, som i Betragtningen af Straffen ikke tager Hensyn til Bevidsthedsudviklingen og den actuelle Vilje, hvilket tilsidst bragte Mænd som

[1]) Conc. Trid. Sess. V, 3.
[2]) Capitt. Abælardi a. Conc. Senonensi a. 1140 et ab Innocentio II damnata. 9.
[3]) Conc. Trid. Sess. V, 5.
[4]) Innocentii III decreta. A. L. 3. Decr. tit. 42, c. 3.

Bajus († 1589) og andre til at paastaa, at naar et lidet Barn dør udøbt, og dets Sjel derefter vaagner til Bevidsthed, vil det strax bryde ud i actuelt Had til Gud og Gudsbespottelse.[1])

Concupiscensens rent umiddelbare og ufrivillige Rørelser ere ikke i og for sig Synd; men kaldes Synd, fordi de ere af Synd og føre til Synd.

Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.[2])

Denne Lære, som fremdeles er bestaaende romersk Kirkelære, gjengiver Möhler saaledes: „Den katholske Kirkes Lære om Arvesynden er højst enkel og lader sig tilbageføre til følgende Sætninger: Adam tabte ved sin Synd sin oprindelige Helligbed og Retfærdighed, blev paa Legeme og Sjel fordærvet og Døden underkastet. Denne hans syndige Tilstand gaar over paa alle hans Efterkommere ved Nedstammelse fra ham, saa at ingen af sig selv er istand til at handle Gud velbehageligt og paa anden Maade blive retfærdig for ham end alene ved Jesu Christi Fortjeneste, idet han er den eneste Midler mellem Gud og Menneskene. Føjes hertil, at Fædrene i Trient fastholde Friheden ogsaa hos det faldne Menneske, uagtet de frem-

[1]) Propp. 79 Mich. Baii. pr. 46. 47. 49.
[2]) Conc. Trid. Sess. V.

stille den som meget svækket, og derfor lære, at ikke al dets religiøs-sedelige Handlen nødvendig er Synd, om den end aldrig er Gud velbehagelig og fuldkommen, da have vi, og det i symbolsk Form, meddelt alt, hvad der strengt taget er at fastholde som Kirkelære."[1])

Det sidste Punkt, om Friheden, kunne vi her sætte ud af Betragtning, da vi i Paragraph 27 have havt Anledning til at omhandle det. Polemiken har fornemmelig været rettet mod den formentlige romerske Lære, at Arvesynden kun bestaar i en Mangel, Tabet af den oprindelige overnaturlige Herlighed, og ikke i nogen naturlig, positivt syndig Fordærvelse, hvilket navnlig formenes at fremgaa deraf, at den umiddelbare ufrivillige Concupiscens ikke betegnes som i og for sig syndig uden Hensyn til Viljens Tilstemning. I sit Væsen skal Mennesket altsaa egentlig ikke være afficeret af Synden. Bruden har tabt sin Krone, den overnaturlige Herlighed, men vedbliver lige fuldt at være Brud. At dette har været lært af romerske Theologer lader sig ikke benegte, og det er mod denne Lære, at Reformationen har rettet sine Vaaben. Men Spørgsmaalet er, om selve den romerske Kirke lærer dette og følgelig er ansvarlig derfor. Vi overlade Svaret til den romerske Kirkes egne Theologer. Møhler skriver: „En meget almindelig theologisk Anskuelse i det sextende Aarhundrede, som vi ikke maa forbigaa paa Grund af dens Forhold til den lutherske Lære, var følgende: I og for sig og umiddelbart bestaar Arvesynden i Berøvelsen

[1]) Möhler, Symbolik. Mainz 1832. S. 30 f.

af den guddommelige Aand, i Uddragelsen af de højere overnaturlige Kræfter, uden at den, der lider af dette Onde, har tabt nogen Menneskeaandens Natur integrerende Evne eller har faaet nogen ond Kraft, ja uden at de intelligente eller moralske Evner i og for sig ere svækkede eller belagte med Hang til Synden, da ethvert bestemt Hang er betinget ved gjentagne Acter af samme Art. Alle Adams Sønner blive meget mere fødte med de samme naturlige Kræfter og Egenskaber, med hvilke Adam selv blev skabt, saa at Arvesynden nærmest ikke hidfører nogen anden Tilstand end den nogne Endelighedś, den blottede, til sig selv indskrænkede og overladte Naturs. Guds Billede i Mennesket er ikke tabt. Men da, i Kraft af Guds evige Anordning, Natur og Naade høre sammen, da det Menneskelige, for at staa i det rette Forhold til Gud, skal være indviet og gjennemtrængt af guddommelig Kraft, saa kommer Sjelen, naar den taber denne guddommelige Kraft, til at føre en sygelig, mat, visnende Tilværelse, og Adams Arvinger ere at ligne med en Plante, som efterhaanden svinder hen, fordi den mangler den varmende Sol, den befrugtende Regn, den kvægende Dug . . ." „Men denne Anskuelse er ikke Kirkelære."[1]) Et Blik paa den ovenciterede officielle Kirkelære vil jo ogsaa strax overbevise os om, at Kirken ikke bliver staaende ved det Negative, men betegner det hele Menneske eller Mennesket i hele sit Væsen som fordærvet ved Synden, hvilket gjælder ikke blot om den faldne Adam men ogsaa gjennem

[1]) Möhler, l. c. 32 f. 35.

Forplantningen om alle hans Efterkommere. I det for Tiden udkommende, kirkeligt approberede „Kirchenlexicon“[1]) heder det derfor ogsaa, at peccatum originale er „i Ordets egentlige Betydning en virkelig Synd, der er tilstede i enhver som hans egen, gaar over ad den naturlige Forplantnings Vej fra Adam paa alle hans Efterkommere, og som gjør alle Mennesker strax ved deres Indtrædelse i Livet indvortes uretfærdige, urene, uvelbehagelige for Gud og skyldige til den evige Fordømmelse.“ Videre heder det sammesteds: „Betænker man den overnaturlige Udrustning, som Gud fra Begyndelsen af har forlenet Naturen til at naa dens overnaturlige Maal, saa viser aabenbart den Tilstand, i hvilken vi nu blive fødte, sig ikke mere som en blot Mangel, men som et Onde (malum) i egentlig Betydning. Men efter Kirkens Lære er denne Mangel af den oprindelige Retfærdighed ikke blot et Onde, men ogsaa en Synd i egentlig Betydning, en syndig Tilstand, i hvilken vi for Gud ere virkelige og egentlige Syndere, uvelbehagelige i hans Øjne og hans straffende Retfærdighed hjemfaldne.“ — Den anseede Dogmatiker Prof. Dr. Scheeben skriver: „Endskjønt det hele Menneskes Fordærvelse ved Ursynden kun var en Følge af Unddragelsen af de overnaturlige Gaver, hvormed det var beklædt, saa er den dog med Hensyn til sit Forhold til Subjectet og sin Virkning ingen blot udvortes ligesom ved Tabet af et materielt Klædebon eller af en udvortes Beskyttelse, men en indre og det i højeste Grad indre Fordærvelse d. e. en

[1]) Art. „Erbsünde“.

mutatio in deterius med Hensyn til Menneskesjelens indre og inderste Beskaffenhed, overhoved en Fordærvelse (corruptio) af den indre Godhed . . . en indre Fordærvelse og Forverdelse af Naturen." Syndetilstanden lader sig ikke betegne blot paa negativ Maade som Privation. „Den lader sig ogsaa betegne som en slet og forkert og det i en vis Betydning ogsaa positivt forkert habitus ved Sjelekræfterne, idet man derved forstaar ikke blot Kræfternes Indisposition til at gjøre det Gode, men en Disposition til at gjøre det Onde." Tilstanden betegnes som, „en total, væsentlig, uforanderlig (ɔ: uden Naaden) og radical Forandring ved Naturens hele af Gud objectivt og almindeligt givne Ordning."[1]) Ogsaa Prof. Dr. Heinrich gjør i sit store, endnu uafsluttede dogmatiske Verk opmerksom paa, at Tabet af den oprindelige overnaturlige Herlighed er af den største Betydning for selve Menneskenaturen baade i sig selv og over for Gud, saa at en Tilstand in puris naturalibus ingenlunde er en af Synden lidet eller uvæsentlig afficeret Tilstand. „Det faldne Menneskes for al Naade blottede Tilstand er for dette et uendeligt Onde og for Gud en Gjenstand for uendeligt Mishag og hellig Vrede." „Derhos betænke man, at Adam ikke kunde unddrage Gud den overnaturlige Lydighed og den overnaturlige Kjærlighed og Ære, som han skulde yde ham, uden tillige at unddrage ham den naturlige Lydighed og den naturlige Kjærlighed og Ære, som han allerede af Naturen var ham skyldig. Derfor er den

[1]) Handbuch der kathol. Dogmatik II, 596 ff.

faldne Naturs Tilstand væsentlig og uendeligt forskjellig fra den blotte (pure) Naturs Tilstand: den er ikke som den sidste naturligt god og Gud velbehagelig, men ond og Gud imod." [1] — Om Concupiscensen heder det videre hos Scheeben: „Naar der om den habituelle Concupiscens sigés, at den kaldes Synd, quia ad peccatum inclinat, da er det ikke at forstaa udelukkende om en blot Impuls til formelige Synder, men ogsaa om en tvingende Trift til materielle Synder, hvorved hin Concupiscens ogsaa i sig selv kan kaldes materielt lovstridig og Synd." [2]

Den lutherske Reformations positive Lære om Arvesynden lyder saa: Item docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum. — Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum et, ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse. Conf. Aug. II. I den tilsvarende Artikel i Apologien og i Tilslutning til den courante scholastiske Distinction heder det derefter, at Arvesynden bestaar ikke blot i Tabet af den oprindelige Retfærdighed, men ogsaa i concupiscentia, den kjødelige

[1] Dogmatische Theologie VI, 772
[2] L. c. 640.

Lyst. I de schmalkaldiske Artikler (III, 1) heder det videre, at Arvesynden er en saa dyb Naturens Fordærvelse, at Menneskets kun kan erkjende den af Aabenbaringen. Endelig bestemmes Arvesynden i Concordieformelen saaledes: Credimus, docemus atque confitemur peccatum originis non esse levem, sed tam profundam humanæ naturæ corruptionem, quæ nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis, atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit. Sicut ecclesia canit: Lapsus Adæ vi pessima humana tota massa, natura et ipsa essentia corrupta, luce cassa &c. Epit. I, 8.

Til en correct Bedømmelse af den confessionelle Situation er nu her den vigtige Omstændighed at bemerke, som kun altfor ofte overses, at Reformatorerne med denne Bekjendelse tro sig i fuld Overensstemmelse med hele den da bestaaende officielle Kirkelære. Sin Polemik rette de ikke mod Kirkelæren, men mod visse Skoletheorier, som i Forhold til Kirkelæren har Privatlærens Character. Saaledes heder det i Apologiens Artikel om Arvesynden, at Reformatorerne fralægge sig al Bebyrdning for „ny Lære", at deres Lære „stemmer overens med den vedtagne ældgamle Forklaring", at det er „scholastiske Lærere, som forringe Arvesynden", som tillægge den menneskelige Natur usvækkede Kræfter til at elske Gud o. s. v. Derfor er det ogsaa i de schmalkaldiske Artikler errores et caligines contra hunc articulum scholasticorum doctorum, som forkastes. (P. III, 3). „Noget Nyt, heder det, l. c. i Apologien, have vi ikke fremført;" «nihil igitur de peccato originis sentimus alienum aut a

scriptura aut a catholica ecclesia.» «Scimus enim nos recte et cum catholica ecclesia Christi sentire.» Men ogsaa med „Fædrene" tror man sig i fuld Overensstemmelse og erklærer, at man „alene har fremlagt den hellige Skrifts og de hellige Fædres Meninger." Men heller ikke Scholastiken forkastes i alle sine Repræsentanter: „Ikke alene de Gamle, men ogsaa de mere Forstandige blandt de Nyere lære, at Arvesynden i Sandhed bestaar af begge hine Stykker tilsammen, nemlig hine nys nævnte Mangler og den onde Begjærlighed. Thi saa siger Thomas: ‚Arvesynden bestaar i Mangel af den oprindelige Retfærdighed i Forening med en uordentlig Beskaffenhed af Sjelens Evner, hvorfor den ikke er en blot og bar Mangel, men ogsaa en fordærvet Tilstand.' Ogsaa Bonaventura siger: ‚Naar man spørger om, hvad Arvesynden er, svares der rettelig, at den er en utæmmet, ond Lyst. Men ogsaa det er ret svaret, at den er Mangel af den skyldige Retfærdighed . . .' Det samme er Hugos Mening" o. s. v.

Efter dette forstaa vi, at det ikke er Kirkelæren, men visse Kirkelæreres Privatlærdomme, Concordieformelen vender sig imod med sine Anathemata, naar det heder: Rejicimus 1) dogma, quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum esse; 2) concupiscentias pravas non esse peccatum; 3) pelagianam hæresin, qua asseritur hominis naturam post lapsum incorruptam esse; 4) peccatum originale esse asperam quandam maculam; 5) tantummodo esse externum impedimentum bonarum spiritualium virium. Epit. Art. I. Antagoniften er overalt

theologiske Anskuelser i det sextende Aarhundrede, hvorom Möhler siger, at de „ikke ere Kirkelære." Og for saa vidt som Tridentinum ikke vil være andet end nærmere Definitioner i Henhold til bestaaende Kirkelære, vil Anathemet heller ikke kunne ramme denne Bekjendelse.

Paa den ene Side var det pelagianiserende Anskuelser, som skulde rammes. Paa den anden Side vender Concordieformelen sig mod de „manichæiske" Lærdomme, som navnlig vare komne for Dagen i Flacianismen, hvorefter Arvesynden er bleven Menneskets „Substans."[1] — Synden er ikke bleven vort Væsen. Naar vi alligevel fastholde, at den ikke blot er et Onde, hvorunder vi lide, eller, negativt, en Mangel, men en ny Qvalitet, da ligger det Nye nærmest deri, at den betegner den nye Livsretning (directio, prava inclinatio), der er indtraadt med Faldet. Dette hænger nøje sammen med vor Opfatning af Egoismen som Syndens Væsen. Og naar det, som maa til, for at et Frelsens Liv kan begynde, betegnes som en Venden om — „Omvendelse" -- da sees ogsaa heraf, hvorledes vor Bevidsthed gjennem Sproget vidner for den Opfatning, at Synden er en forkert Retning. Denne Erkjendelse fastholdes ikke blot af romerske Theologer. „Det er ubegribeligt — siger f. Ex. Möhler — hvorledes en ny Essens skulde blive indføjet i Aanden! At gjøre noget Væsentligt (Wesenhaftes) af det Onde! Med Gnostikerne og Manichæerne vare deslige Forestillinger efter usigelig Anstrengelse fra Kirkens Side forsvundne,

[1]) Cfr. § 27, 2.

og nu dukkede de atter op."[1]) Men ogsaa vor egen Kirkes Theologer have indseet, at Arvesynden snarere er at betegne som en ny Retning end som en ny Essens. Johan Gerhard: „Ved Arvesynden er ikke blot den medskabte Retfærdighed tabt; men selve Menneskets Natur er paa en forunderlig og sørgelig Maade bleven fordærvet." Om denne Naturfordærvelse heder det, at den „indbefatter alle Aandskræfters Tilbøjelighed og Drift til det Onde (ad malum pronitatem ac impetum).» „Vi kalde den en positiv Qvalitet, ikke som om Synden i sig og ved sig selv var en Kraft til at handle, men fordi hin Handlekraft i Menneskет kun er tilbøjelig og beredt til det Onde (tantum ad peccatum prona atque promta).»[2]) — Vi se saaledes, at som der gives en Ultrakatholicismus, der er tilbøjelig til at affvække Arvesyndens Begreb ved at negte, at den er en ny Qvalitet, men som tilbageviſes af denne Kirkes egne Mænd, saa gives der ogsaa en Ultraprotestantismus, som overdriver Arvesyndens Betydning ved at betegne den syndige Qvalitet som noget Substantielt, men som finder sin Imødegaaelse i selve den kirkelige Bekjendelse.

Den lutherske Scholastik. Følgende Hovedpunkter hidsættes som Resumé af Hollatz's[3]) Lære:

1. Difinitio. Peccatum originale est privatio justitiæ originalis cum prava inclinatione conjuncta totam naturam

---

[1]) Symbolik S. 42
[2]) Gerhard, Loci, ed. Preuss. II, 163 f.
[3]) Examen theol. Holm. & Lips. 1735 I, 562 ff.

humanam intime corumpens, ex lapsu primorum parentum derivata & per carnalem generationem in omnes homines propagata, ipsos ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens, reosque faciens iræ divinæ & æternæ condemnationis.

2. Peccatum proprie dictum. Pravitas originalis est veri nominis peccatum per carnalem generationem in omnes homines modo naturali sangvine Adami cretos propagatum.

3. Causa efficiens. Peccati originalis causa efficiens remota sunt homines protoplasti, quorum lapsus, cum toti speciei humanæ imputatus sit, non potuit non foeditas moralis per carnalem generationem ad omnes posteros derivari. Proxima autem connatæ hujus labis causa sunt parentes nostri, e quorum impuro sanguine macula originalis ad animam nostram permanavit.

4. Sedes primaria peccati originalis est anima cum facultatibus suis. Sedes secundaria est corpus cum suis membris.

5. Formale. Peccatum originale formaliter consistit in privatione justitiæ originalis homini inesse debitæ & carnali concupiscentia sive inclinatione ad malum. Den ældre Scholaſtik betegner det første Moment ſom det formale, det andet ſom det materiale.

6. Substantiæ inhærens. Peccatum originis non est ipsa substantia hominis, sed est pravitas boni debiti expers & ad malum indebitum propensa morbi instar hæreditarii et abominabilis substantiæ hominis penitissime inhærens.

7. Effectus sive conseqventia peccati originalis sunt a) peccata actualia interna et externa; b) defectus liberi arbitrii in spiritualibus et infirmitas ejus in naturalibus; c) privatio gratiæ et huic opposita ira Dei: d) mors temporalis et hanc antecedentes morbi variæque hujus vitæ ærumnæ; e) æterna condemnatio. Ad b): Om Betydningen af dette Punkt, navnlig i dets Stilling til den ældre Lære om den naturlige Menneskeviljes Forhold til «supernaturalia» henvises til § 27.

8. Concupiscentia originalis prava una cum primis motibus inordinatis, quibus se exserit, vere et proprie dictum peccatum est.

Den Modstand, Dogmet om Arvesynden fandt i Pelagianismen, blev senere fornyet i Semipelagianismen, der optraadte som Reaction mod Augustins Naadelære og især hans Prædestinationslære. Man troede ikke at kunne blive staaende ved en Benegtelse af vor naturlige Afmagt i Synden, hvorved vor Frelse kommer til at bero saa udelukkende paa den guddommelige Naade, at intet bliver afhængigt af vor Vilje, og Christendommen berøves sin ethiske Character. I denne Aand optraadte Johannes Cassianus og hans Parti. Man forkaster Pelagius's Lære og erkjender en arvelig Syndighed som en Svækkelse i Viljen, en Sygdom ved vor ethiske Natur, og man bekjender, at Menneskets ikke kan helbrede sig selv eller ved egen Kraft frelse sig selv. Men man vil ikke godkjende Kirkens Tale om en aandelig Død. Mennesket maa og kan ved egen Kraft i det Mindste gjøre sig selv modtagelig for Naaden. Nødvendigheden af

en gratia præveniens underkjendes, selv om det indrømmes, at denne stundom gaar forud for den personlige Vilje til Frelse. Frihed og Naade tænkes mechanisk alternerende. — Striden fornyedes senere. Det vigtigste kirkelige Actstykke mod Semipelagianismen er Beslutningerne i Synoden i Orange, der fremdeles gjælder som bindende romersk Kirkelære, og hvis vigtigste Bestemmelser i denne Henseende vi ovenfor (§ 27, 2) have lært at kjende. — Det kan ikke være vor Opgave her at forfølge den egentlige semipelagianske Strid videre. Vi vende os til senere Tiders antikirkelige Foreteelser. Førend vi gaa over til den efterreformatoriske Opposition paa dette Punkt, ville vi endnu kun i Forbigaaende minde om den Fornyelse, Negtelsen af Arvesynden fandt i Abælard, som lærer, at der gives en Overførelse paa Slægten af Adams Skyld, men ingen Arvesynd. Mod ham optraadte Concilium Sennonense Aar 1140 og fordømte en Række af hans Sætninger, hvoriblandt disse: Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquid bonum; og quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum.

Arminianerne negte Arvesynden. Hvad vi have faaet i Arv fra Adam er ikke egentlig Synd og Skyld, men Svækkelse af vor sedelige Evne, der ikke i og for sig gjør os fordømmelige for Gud. Den legemlige Død er vistnok et Arveonde, men den er noget Naturligt, som vilde være indtraadt ogsaa uden Faldet. — Saaledes ogsaa Socinianerne, som dog fjerne sig endnu mer fra Kirkens Lærebegreb og tillægge det naturlige Menneske „fri Vilje i fuldt Maal.“ — Arminianer og Socinianer

gaa ud fra den fælles Sætning, at „ingen kan handle i en andens Navn uden at have dennes Fuldmagt; kun da kan hans Forseelse tilregnes den anden. Men Adam hverken havde eller kunde have Fuldmagt fra dem, der først skulde komme til Verden efter ham, tildels flere tusinde Aar senere.“ Og dersom vore arvelige Brøst skulde tænkes som Straf for Adams Synd, da maatte de tænkes som en grusom Straf af positiv Vilkaarlighed. „Hvad vilde Fornuften — sporger Bayle — sige til en Fyrstes Fremgangsmaade, naar han vilde straffe en Rebel med bestandig Tilbøjelighed til at gjøre Oprør, der ogsaa udstrakte sig til hans Efterkommere?“ Til denne Indvending mod den kirkelige Lære om Arvesynden er der bleven svaret, at Straffen ikke er at tænke som positiv vilkaarlig Straf; men at den er Syndens naturlige Følge. Men Sammenhængen hermed er bleven forskjellig opfattet. Indenfor Supranaturalismen finde vi den Forestilling, at vor medfødte Fordærvelse er at betragte som den naturlige Følge af Adams Synd paa den Maade, at den forbudne Frugt, som Adam nød, indeholdt en hemmelig Gift, som siden paa naturlig Maade har forplantet sine Virkninger til Efterslægten. Mod denne udvortes Betragtning gjør Schleiermacher den spidse Bemærkning, at en betimelig anvendt Modgift vilde da have været nok til at gjøre Forløsningen overflødig. — Derimod har Leibnitz forsvaret Arvesynden paa en anden Maade. Han misbilliger Bayles Opfatning, naar denne ikke vil lade et Arveonde gjælde anderledes end som vilkaarlig Straf. Men han misbilliger ogsaa Supranaturalismens

Forsvar for den angrebne Lære. Ogsaa han vil have vor almindelige Fordærvelse tænkt som en nødvendig Følge som Adams Synd har draget efter sig. Men i Stedet for, at Supranaturalisterne tænke sig denne Følge som en physisk Nødvendighed, er den for Leibnitz en moralsk nødvendig Følge af Synden. Og det er netop Guds Viden om, hvilke moralske Følger Synden maatte drage efter sig, der har bevæget ham til at forbyde den. Sml. Theodicée II),

Et Fælles-Træk ved den nyere Philosophies Betragtning af Arvesynden er dette, at Adam ikke tænkes historisk som den Enkelte, men som det almene Menneske. Dette Udtryk betegner dog ikke det samme, som Kirkelæren mener, naar den betragter Adam som Slægtens moralske og naturlige Hoved, „i hvem" Slægten er falden. Men Adam er det almene Menneske i den Bethydning, at det, der siges om ham, gjentager sig i alle hans Efterkommere. Vor syndige Historie er en ideelig Gjentagelse af Adams syndige Historie. „Enhver syndig Handling maa, naar man undersøger dens Fornuftaarsag, betragtes saaledes, at man tænker sig, at Mennesket umiddelbart fra Uskyldighedsstanden var kommen i den. Thi: Hvordan end hans tidligere Forhold har været, og af hvilken Beskaffenhed end de Naturaarsager ere, der have Indflydelse paa ham, lige meget om de ere at søge i ham eller udenfor ham — saa er hans Handling dog fri og ikke bestemt ved nogen af disse Aarsager, hvorfor den altsaa altid kan og maa bedømmes som oprindelig Brug af Valgfriheden. Han skulde ikke have gjort den, i hvilke Tidsomstændigheder

og Forhold han end har været." . . . „Det er hans Pligt at forbedre sig; det maa han altsaa ogsaa kunne, og han er, naar han ikke gjør det, i Handlingens Øjeblik lige saa fuldt under Ansvar, som om han, begavet med naturligt Anlæg for det Gode — der er uadskilleligt fra Friheden — fra Uskyldighedsstanden var gaaet over i det Onde."[1]) Hvad Skriften fortæller om Adams Fald som det almene Menneskes have vi derfor umiddelbart at anvende paa os selv: «Mutato nomine de te fabula narratur.» At vi daglig gjøre ganske det samme (nemlig som Adam, da han faldt), og at vi saaledes alle have syndet og endnu „synde i Adam" er klart.[2]) Saaledes Kant. Her opløses Menneskeslægtens fælles Fald i Adam i et Antal individuelle Fald, der er ligesaa stort, som der er Syndere. Men dermed er da ogsaa Syndens Begreb som Arvesynd opløst. — Hos Hegel gaar Opløsningen endnu videre.[3]) Hos ham kan der ikke egentlig blive Tale om nogen Arvesynd af den Grund, at der hos ham igrunden ikke kan blive Tale om Synd. Det, som man kalder „det Onde", er nødvendigt i Aandens Udviklingshistorie. Hvad der fortælles om Adams Fald er, philosophisk seet, intet andet, end hvad der maa ske med ethvert Menneske, naar Aanden i Sandhed skal enes med Gud. Den maa først losrive sig fra ham, fra ethvert umiddelbart Forhold til

[1]) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Frankfurt u. Leipz. 1793. p. 38 f.
[2]) Kant, l. c. p. 42.
[3]) Se Hegel, Religionsphilosophie. II.

ham og træde i Modsætning til ham for at blive sig sin Frihed og Uafhængighed bevidst og saaledes komme til sig selv. Dette er den nødvendige Betingelse for igjen at komme i den højere Enhed med ham, for hvilken vi ere anlagte. Saadan er den begrebsmæssige Opfatning. Adam er Mennesket efter dets Begreb, og hans Fald i Synden er kun Udtrykket for, at han handlede i Overensstemmelse med sit Begreb. Men den lavere religiøse Forestilling kan ikke hæve sig til dette højere Syn paa Tingen og anskuer den syndige Handling, løsrevet fra dens Sammenhæng i Udviklingen, som det Onde. „Den fromme Forestilling har en Uskyldighedens Tilstand, i hvilken der endnu ikke var noget Ondt i Mennesket, og en Tilstand efter Faldet, i hvilket Mennesket som enestaaende var givet til Pris for Synden, og maatte vente paa den overordentlige guddommelige Foranstaltning, der skulde drage det ud deraf. For Philosophien ere begge Forestillinger lige usande og begge de fingerede Tilstande lige uvirkelige, idet den ligesaavel kun ser det Gode forenet med det Onde, som det Onde heftende ved det Gode. Forestillingen har en Adam og en Christus, fra hin lader den al Ulykke, fra denne al Frelse stromme ud i Menneskeheden. Philosophien ser i dem, saaledes som de leve i den kirkelige Troeslære (om den historiske Existens er her ikke Tale) personificerede Abstraktioner, hvis Afslutning mod hinanden og mod de øvrige Mennesker forstmaa opløses, naar de skulle hæves til deres Sandhed, som er Menneskehedens concrete Ide." [1])

[1]) Strauss, Troeslære II p. 61.

Saaledes Strauss, som i sin Dogmatik endnu staar paa Hegels Standpunkt. Senere er han kommen ud ogsaa over dette og finder i Læren om en arvelig Synd og Skyld kun oprørende og barbariske Forestillinger.[1])

Naar philosophisk Tænkning fra Platon, Philo, Origenes indtil Julius Müller har troet at maatte søge Kilden til det Onde paa denne vor Jord i Fald i en tidligere Tilværelse, da ligger heri indrømmet, at vor Slægts almindelige Skade ikke lader sig tilstrækkeligen forklare ved Antagelsen af individuelle Fald i Tiden. Men en Slutning herfra til et individuelt Fald før Tiden er en salto mortale, der mangler enhver Støtte i Skrift, Tradition, Kirkelære og Erfaring.

Vi have ovenfor betegnet det som en Hypothese, der svæver i Luften uden Basis hverken i Skrift eller i Erfaring, naar det paastaaes, at vi fødes synduløse til Verden, og at Syndens Almindelighed maa forklares af lutter individuelle Fald. Man skulde ikke paa Forhaand tro, at en Hypothese, der saa lidet kan baseres paa iagttagelige Kjendsgjerninger, kunde indeholde noget Tiltalende for en modern Agnostiker som Ritschl.[2]) Der er saa meget, som Kirken tror at vide og glæder sig ved at vide, men hvorom Hr. Ritschl erklærer, at det ved han intet om og kan intet vide derom, fordi han ikke finder det tilstrækkelig bevidnet ved Kjendsgjerninger. Men her slaar den sokratiske Ikkeviden om i en Viden, som han i Sandhed hverken

[1]) Der alte und neue Glaube p. 23 f.
[2]) Rechtfertigung und Versöhnung 2 Aufl. Bonn 1883 S. 204 ff.

har fra Skrift eller Erfaring, den Viden, at Barnet fødes til Verden uden Arvesynd, saaledes som Kirken, vejledet baade af Skrift og Erfaring, altid har fastholdt dette Begreb. Hvoraf ved Hr. Ritschl dette? — Denne rationalistiske Fornyelse af en fundamental Vildfarelse er det ikke Dogmatikens Sag at imødegaa.

Vi slutte dette Overblik med et Ord af den hellige Augustin. Om Arvesynden siger han: Hoc enim qui negat, ipsa Christianæ fidei subvertere fundamenta conatur.[1]) Og paa et andet Sted: Non ego finxi peccatum originale, quod catholica fides credidit antiquitus; sed tu, qui hoc negas, sine dubio es novus hæreticus.[2])

3.

Den gamle Pagts Omskjærelse forudsætter Syndens Almindelighed, Gn. 17, 12 ff. Ikke mindre bestemt er denne Forudsætning given i den frelsende Naades Bestemmelse for den hele Slægt, saaledes som den udtales i Protevangeliet Gn. 3, 15, i Forjættelsen til Abraham, Gn. 12, 3; 18, 18; 22, 18, og i senere guddommelige Udsagn; cfr. Gn. 26, 4; 28, 14; Act. 3, 25; Gal. 3, 8; Joh. 3, 16 &c. Men Syndens Almindelighed er jo ogsaa ofte nok udtrykkeligen udtalt baade i det gamle og i det nye Testament. Kunde der dog komme en Ren af en Uren? ikke En, siger Job 14, 4, og Koh. 7, 20 heder

[1]) Contra Jul. 1, 2. n. 4.
[2]) De nupt. et conc. 2, 12, n. 25.

det: Der gives ikke et retfærdigt Menneske paa Jorden, som gjør Godt og ikke synder; og 1 Kgb. 8, 46 heder det ligeledes, at der intet Menneske gives, som ikke synder; cfr. Prov. 20, 9 o. a Stt. Alle have syndet, siger Apostelen, Ro. 2, 23, baade Jøder og Græker ere alle under Synd, 3, 9 f; cfr. 11, 32; 1 Joh. 1, 8—10; 5, 19: Hele Verden ligger i det onde. Og som al Verden er syndig, saa er og al Verden skyldig for Guds Dom. Ro. 5, 19. Ogsaa Dødens Almindelighed er et Vidnesbyrd om Syndens Almindelighed, efterdi Døden er Syndens Sold, Ro. 6, 23.

Der kan ikke være Tvivl om, at den hellige Skrift forklarer denne Syndens Almindelighed ved Arv og specielt ved Arv fra Stamfaderen. Menneskets Hjertes Tanke er ond fra hans Ungdom af, heder det Gn. 8, 21; og David erkjender: Se, i Misgjerning er jeg født, og i Synd har min Moder undfanget mig, Ps. 51, 7, hvortil St. Augustinus bemerker: Quid est, quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam? — Menneskets er Kjød *som* født af Kjød, Joh. 3, 6. Af Naturen ere vi Vredens Børn, Eph. 2. 3. Foruden paa disse Steder søger Læren om Arvesynden sin nytestamentlige Hovedstøtte i Pauli Lære Ro. 5, 12 ff cfr. 7, 7 ff; og naar det 1 Cor. 15, 22 heder, at alle dø i Adam, da maa Forudsætningen være, at alle synde i Adam. Men er Døden Syndens Straf, Ro. 6, 23, og Straf ikke kan tænkes uden Skyld, da ligger heri tillige et Vidnesbyrd om en arvelig Skyld, et Begreb, som egentlig kun er et andet Udtryk for den Tanke at, Arve-

synden er „virkelig Synd", saaledes som det heder i Kirkelæren. Men paa samme Tid som det maa fastholdes, at al Verden er skyldig for Guds Dom, Ro. 3, 19, maa der med fuldt Medhold i den hellige Skrift tillige fastholdes en bestemt Forskjel i Skylden. Se herom § 23, 3.

Uddrag af Pressens Udtalelser

om

Den christelige Dogmatik

af

Dr. K. Krogh-Tonning.

I—II.

Aftenposten 12/11 85: „Der ligger en lang og frugtbar Udvikling mellem den første Udgave af Forfatterens „Troeslære" og det dogmatiske Værk, hvis første Del nu er udkommet Det vil være den theologisk interesserede Læseverden bekjendt, at Forfatteren, foruden ved forøgede og forbedrede Udgaver af hint Begyndelsesværk, ogsaa ved en Række Specialafhandlinger har givet Vidnesbyrd om sine omfattende Studier, sit skarpe Blik og sin modne theologiske Tænkning. Efter alt, hvad der saaledes er kommen for Dagen, kan det ikke egentlig overraske, naar Dr. Krogh-Tonning nu fremlægger det hele dogmatiske System i selvstændig videnskabelig Fremstilling. Man kan paa Forhaand nok vide, at han sidder inde med Betingelserne. Imidlertid er Fremkomsten af et saadant Arbeide navnlig hos os en saadan Begivenhed, at det allerede af den Grund maa kunne paaregne levende Opmærksomhed blandt vore Theologer. — — Forf. gaar ud fra Begrebet af Religion som et Samfund mellem Gud og Menneske. Ved den nærmere Udvikling af de heri liggende Momenter paavises i en righoldig og mærkelig klar Oversigt, hvorledes Hedenskabet til alle Tider og i alle sine Retninger ved ensidig Fasthold af Enheden eller Modsætningen mellem Gud og Verden forfeiler sin religiøse Stræben, ligesom det samme delvis gjælder Retninger inden Kristenheden, hos hvem en tilsvarende Ensidighed har gjort sig gjældende. Man faar saaatfige Dualismens Historie fra Parsismen til Pietismen, Monismen fra Brahmalæren til Positivismen, en Historie, der samtidig er et eneste stort Vidnesbyrd om Menneskeaandens egen Afmagt til at løse det religiøse Problem og tilfredsstille Samvittighedens Trang. Det consekvente Resultat er overalt ikke realiseret Religion, men Irreligiøsitet. Hvad Hedenskabet forgjæves stræber efter, naaes først i Kristendommen — særlig, fordi den alene præsterer det nødvendige Fundament for Samfundet mellem Gud og Menneske — i Forsoningen. — — Den Udvikling, hvormed Bogen selv udfylder den her antydede Ramme, er præget af en saadan Klarhed og Grundighed og er saaledes befrugtet af træffende Anførsler fra den almindelige Literaturs forskjellige Omraader, at den stempler sig selv som et betydeligt, helstøbt og interessant Arbeide, der giver de bedste Løfter om Fortsættelsen."

Lutherst Ugeskrift $^{24}/_{10}$ 85: „Det er et i flere Retninger betydningsfuldt Verk, som Krogh-Tonning har paabegyndt med denne nys udkomne „Fundamentallære" for eller Indledning til Dogmatiken. — — Paa Bogens store apologetiske Betydning er der allerede før pegt, og dette Moment bør ikke veie lidet i en Tid, da det i saa høi Grad gjælder baade at kunne gjøre Rede for sin Tro overfor Tvivlere og Fornegtere, og at kunne selv bevare Troen, Haabet og Frimodigheden under Tidens mangfoldige og stedse stigende Modsigelser og Anfegtelser. Ved Siden heraf er den i høieste Grad orienterende for Opfatningen af, hvad der rører sig paa det aandelige Livs Omraade, og i mange Henseender beprugtende for hele den geistlige Gjerning, der i vore Dage stiller stedse større Krav til Embedets Bærere. — — Her kan vi indskrænke os til at udtale vor høie Anerkjendelse af og vor Tak for, hvad han i det foreliggende Indledningsarbeide allerede har ydet, og vort Ønske om, at det maa forundes ham i en ikke fjern Fremtid at kunne fuldende dette her paabegyndte, for vor Theologi og vor Kirke lige betydningsfulde Verk."

Norsk Missionstidende, Juni 86: „— — et videnskabeligt theologisk Arbeide, der tegner til at blive lige udførligt som grundigt paa samme Tid som det i Formen er letfatteligt og saaledes tilgjængelig for alle dannede Læsere. — — Vi savner her Plads til en nærmere Indgaaen paa denne Fremstilling og skal kun udtale vort Haab om, at det maatte lykkes den ærede Forfatter snart at lade Fortsættelsen følge, ligesom vi vil anbefale dette dogmatiske Arbeide paa det bedste til saavel de theologisk dannede som alle andre, der har Dannelsens Forudsætninger til at følge med."

Teologisk Tidsskrift (Upsala) 1 Hefte 88: „Arbetet vittnar om mycken sjelfständighet i tänkandet, om stor dialektisk förmåga, endels ock om fin observation och sinnrik kombination. Framställningssättet är enkelt."

Tidskrift för kristlig tro och bildning 5te årg: „Detta arbete utgör en heder icke mindre för det land och det universitet förf. tillhör än för honom sjelf. Grundligt innehåll är deruti paradt med enkel form, skönhet med värdighet, skarpsinne med trosvärma, pietet för det goda gamlas rätt med öppet öga för vår tids omfattande kraf af det på Guds särskilda uppenbarelse fotade lärosystemets anslutning till närliggande områden af rent mensklig vetande. — — På ett sätt, som borde öfvertyga hvarje läsare med vanlig bildning som vill sanningen, låter os förf. i den historiskt gifna utvecklingen, sålunda behandlad ur religiös synspunkt, se mensklighetens oförmåga att på egen hand vare sig lösa tankens högsta problem eller tillfredsställa samvetets och hjertats djupast liggande fordringar. Resultatet af dessa rent mensklige sträfvanden blir nemligen öfverallt och alltid af mer eller mindre irreligiös beskaffenhet. Först i och genom kristendommen är det stora försoningens ord uttaladt och förverkligadt, hvaraf flyter till både tanken, samvetet och hjertat frid."

P. T. Mallings Boghandel.